سہ ماہی صفا کی خصوصی دستاویزی پیشکش

فقہ اسلامی

اُصول، خدمات اور تقاضے

ترتیب:

محمد رضوان القاسمی ○ خالد سیف اللہ رحمانی

دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد

اسلامک فقہ اکیڈمی ہند

کے چوتھے سمینار کے موقع پر

سہ ماہی **صفا** کی

خصوصی دستاویزی پیش کش

فقہ اسلامی

اُصول، خدمات اور تقاضے

ترتیب:

محمد رضوان القاسمی ○ خالد سیف اللہ رحمانی

○ زرِ تعاون: سَو روپے

○

شائع کردہ

شعبہ نشر و اشاعت، دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد (الہند)

Darul-uloom Sabeelussalam:
Sabeel Nagar-Balapur, Behind Salalah-Barkas, Hyderabad-500 005. A.P. India.
Tel: 239450, 236668, 249771, 232126

فہرستِ مضامین

پہلا باب

فقہ اسلامی — تاریخ وتعارف

دوسرا باب

فقہ اسلامی کے بنیادی مصادر

تیسرا باب

فقہ اسلامی کے ذیلی مصادر

چوتھا باب

فقہ اسلامی۔ کچھ بنیادی اصول

پانچواں باب

فقہ اسلامی اور مستشرقین کے شبہات

چھٹا باب

فقہاء ہند کی خدمات

نوٹ:

زیر نظر شمارہ ۱۲ تا ۱۶ یعنی مکمل چوتھی جلد ہے۔ انشاء اللہ پانچویں جلد کا پہلا شمارہ (رجب تا رمضان) اپنے مقررہ وقت پر آئے گا

(ادارہ)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

افتتاحیہ

کن الفاظ میں اور کیونکر خدا کا شکر ادا کروں کہ اسباب و وسائل سے محرومی اور ظاہری سر و سامان کے فقدان کے باوجود خدا نے اس بات کی توفیق دی کہ "صفا" کا یہ شمارۂ خاص قارئین کی نذر کروں۔ وللہ الحمد علیٰ کل حال کما ھو شانہ!

علوم و فنونِ اسلامی میں "فقہ" کو جو خاص مقام و حیثیت حاصل ہے وہ محتاجِ اظہار نہیں، اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ یہ زندگی سے مربوط اور انسانی شب و روز سے متعلق و ہم رشتہ ہے۔ یہ ہر شخص کی ضرورت ہے۔ حکمراں ہو یا محکوم، مال دار ہو یا غریب، عالم ہو یا جاہل، طاقت ور ہو یا کمزور، بڑے ہوں یا بچے، مرد ہوں یا عورت، عبادت ہو یا معاشرت، کسبِ معاش ہو یا طرزِ حکمرانی، انصاف گاہ ہو یا ایوانِ اقتدار، زندگی کے مسائل ہوں، یا موت کے اور صحت ہو یا بیماری، کوئی موقعہ اور مقام نہیں، جہاں فقہ کی روشنی اور رہبری مطلوب نہ ہو۔ اسی لئے تاریخ کے ہر دور میں اس فن پر زمانہ کی بہترین ذہانتیں صرف ہوتی رہی ہیں۔

فقہ دراصل اسلام کے دوام اور ابدیت کا راز ہے، یہ ہر زمانہ اور ہر دور میں اسلام کی رہنمائی و رہبری کی صلاحیت کو واضح کرتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ علماء جمود کا شکار نہ ہوں، وہ زمانہ اور حالات کے تغیر و عرف و عادت کی تبدیلی اور ایجادات و اکتشافات پر نظر رکھیں، اور یہ بھی روا نہیں کہ اباحیت و اطلاق کی راہ اختیار کریں اور نتائج و ثمرات کو ملحوظ رکھے بغیر مغرب سے آنے والی ہر چیز کو جائز کرتے جائیں — گذشتہ ادوار میں ان مسائل کو حل کرنے کے لئے انفرادی اور اجتماعی غور و فکر ہوتا رہا ہے۔ انفرادی اجتہاد کرنے والوں کی تعداد تو بے شمار ہے، جن کو تاریخ کے سینوں نے محفوظ کر لیا ہے۔ رحمہم اللہ۔

لیکن اجتماعی اور شورائی اجتہاد کی مثالیں بھی ملتی ہیں۔ حضرت عمرؓ نے اپنے عہدِ خلافت میں اس مقصد

کے لئے اکابر صحابہ اور فقہاء صحابہ کی ایک مستقل مجلس قائم کر رکھی تھی، تابعین کے دور میں مدینہ کے فقہائے سبعہ کی ایسی ہی مثال ملتی ہے۔ یہ اس زمانہ کا سب سے بڑا اور لائق اعتبار دارالافتاء تھا، کوفہ کی درس گاہِ فقہ میں اسی منہاج طریق کو امام ابو حنیفہؒ نے زیادہ وسعت کے ساتھ اختیار کیا اور اسی عظیم الشان اور وسیع و جامع فقہ کی بنیاد رکھی، جس کو آج فقہ حنفی سے موسوم کیا جاتا ہے۔

ہندوستان جس کی علمی اور فقہی خدمات نے تمام عالم اسلام سے خراجِ تحسین حاصل کیا ہے، اور ان کو ہمیشہ قدر و قعت کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے، میں بھی تہذیبِ جدید کے ورود اور حالات و زمانہ کی تبدیلی کے تحت اکابر علماء اس طرف توجہ کرتے رہے ہیں۔ اس سلسلہ میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ اور ان کے خلفِ رشید حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کے نام خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ اداروں میں جمعیۃ علماء ہند، اور ندوۃ العلماء لکھنؤ نے علی الترتیب "ادارۃ المباحث الفقہیہ" اور "مجلس تحقیقاتِ شرعیہ" کے نام سے مستقل ذیلی مجلسیں قائم کیں۔

آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے قیام نے مسلمانوں کے مختلف حلقوں کے درمیان جو قربت پیدا کی اور مفاہمت کی فضا پیدا ہوئی اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یہ بات عین مناسب تھی کہ زیادہ وسعت کے ساتھ اس مقصد کے لئے کوئی ادارہ قائم ہو، جس کا مطمحِ نظر صرف علم و تحقیق نہ ہو۔ وہ ایک طرف محقق، وسیع النظر اور عمیق الفکر علماء اور دوسری طرف علوم جدیدہ کے ماہرین اور زمانہ آگاہ دانش وروں کو ایک جگہ جمع کرے۔ یہ ماہرین زمانہ کے تقاضوں اور معاملات و مسائل کی نوعیت کے سمجھنے میں تعاون کریں اور علماء کتاب و سنت، فقہی اجتہادات اور دین و شریعت کی روح کو سامنے رکھ کر ان کے بارے میں اپنی رائے دیں۔

مقام شکر ہے کہ حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم، جن کی فقہ و مآخذ فقہ پر گہری نظر اور بصیرت اور زمانہ آگہی میں امتیاز محتاجِ تعارف نہیں نے اس کام کا بیڑا اٹھایا اور اولاً خاص اسی مقصد کے لئے "مرکز البحث العلمی" کی بنیاد رکھی اور اس کی طرف سے دہلی میں ایک سمینار منعقد کیا، جو علماء اسلام کی وحدت، مسائل ملی کے لئے فکر مندی اور عالمانہ بحث و جستجوئے حق کی ایک عجیب شان کا مظہر تھا، اس نے حوصلہ دیا، اور مرکز نے وسعت پاکر مجمع الفقہ الاسلامی (اسلامی فقہ اکیڈمی) کی صورت اختیار کی۔ پھر مختلف مسائل پر دہلی اور بنگلور میں دو سمینار منعقد ہوئے جو اپنی ظاہری شان و شوکت، انتظام اور عمیق اثرات و نتائج ہر دو لحاظ سے

مثالی اجتماعات تھے۔

"چوتھے فقہی سمینار" کے لئے اکیڈمی نے حیدرآباد کی سرزمین علم وادب کا انتخاب کیا، اور دارالعلوم سبیل السلام کو اس کی میزبانی کا شرف بخشا، یوں بھی حیدرآباد کا حق تھا کہ یہیں "مرکز البحث العلمی" کا خاکہ مرتب ہوا تھا اور جامعہ ہذا سے متعلق اساتذہ اسی وقت سے اس تحریک کے ساتھ اور اس کے معاون تھے اس کے لئے ہم سبھی اکیڈمی اور اس کے ذمہ داروں کے تہہ دل سے شکر گذار ہیں، اور دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اکیڈمی کے کام میں تسلسل کو باقی رکھے اور ہر طرح کے شر اور فتنہ سے اس کی حفاظت فرمائے۔

موجودہ سمینار کے لئے جو موضوعات مقرر کئے گئے ہیں وہ سبھی معاشیات سے متعلق ہیں اور نہایت ضروری اور اہم ہیں، اسلامی خطوط پر بینک کاری اور سرمایہ کاری کے عملی ڈھانچہ کی تشکیل وتنظیم ایسا کام ہے کہ اس کے بغیر ہم دنیا پر اسلام کے اصول اقتصادیات کی ابدیت اور صلاحیت ثابت نہیں کرسکتے، انشورنس کے احکام جو بھی ہوں، لیکن ہندوستان کے موجودہ حالات میں یہ بات قابلِ غور ہوگئی ہے کہ کیا مسلمان اپنے تحفظ کے لئے اس تدبیر کو استعمال نہ کریں؟ بین ملکی تبادلۂ رقوم کا مسئلہ بھی کم اہم نہیں۔ ہمیں امید ہے کہ علماء کا یہ عظیم اور نمائندہ اجتماع انشاء اللہ ان مسائل پر پوری وسعت اور پس منظر، اور پیش منظر کو سامنے رکھ کر غور کرے گا اور کسی نتیجہ تک پہونچے گا۔

"اکیڈمی" کے قیام اور اس کے سمیناروں نے یوں تو بہت کچھ نفع پہونچایا ہے، لیکن ان کا سب سے خوشگوار پہلو یہ ہے کہ نئے مسائل واحکام پر لکھنے کا عمومی ذوق ورجحان پیدا ہوا ہے اور بہت سی مفید اور معیاری تحریریں نئے موضوعات پر سامنے آرہی ہیں ——— اس موقعہ سے میرا جی چاہتا ہے کہ "مسلم پرسنل لا بورڈ" کا بھی ذکر کروں، عرصہ سے شخصی احکام اور اسلام کے معاشرتی قوانین کی طرف لوگوں کی توجہ کم ہوگئی تھی، حالانکہ مغرب اور مغرب زدہ ذہن کی پوری یورش عرصہ سے اسلام کے اس شعبہ پر ہوتا رہی ہے۔ بورڈ کے قیام اور اس کے زیر اثر تحفظ شریعت کی تحریک نے اہلِ علم ودانش کو اس طرف متوجہ کیا، شخصی احکام پر عربی زبان میں دسیوں کتابیں آگئیں، جن میں ابوزہرہ کی "الاحکام الشخصیہ" خصوصیت سے قابلِ ذکر ہے۔ اردو زبان میں بھی مختلف اہلِ علم نے کام شروع کیا ہے اور خود بورڈ مختلف علماء کے تعاون سے یہ کام کر رہا ہے۔ پرسنل لا پر جو

اعتراضات کئے جاتے رہے ہیں ان کے رد میں بھی اچھا کام ہوا ہے اور مختلف حلقوں سے بہتر لٹریچر اس موضوع پر آیا ہے۔ خواتین کے حقوق، اسلام میں ان کی حیثیت اور مقام وغیرہ پر بھی بڑی معیاری کتابیں طبع ہوئی ہیں "نفقۂ مطلقہ" کے مسئلہ کو لے کر اسلام کے نظامِ نفقہ پر بھی بعض مضامین لکھے گئے۔ حضرت مولانا سید منت اللہ صاحب رحمانی نے خود مسلم پرسنل لا کی اصولی حیثیت اور دینی وفقہی اہمیت پر متعدد مفید رسائل تالیف فرمائے ہیں۔ واقعہ ہے کہ کسی تحریک کا سب سے مفید اور اہم پہلو یہی ہوتا ہے کہ وہ دین کے کسی پہلو کی طرف عمومی توجہ والتفات پیدا کر دے۔

"فقہ" کی خصوصی اہمیت اور انسانی زندگی سے اس کے ارتباط کی وجہ سے دار العلوم سبیل السلام نے شروع سے اس پر توجہ مرکوز رکھی ہے۔ دار العلوم کے قیام کے کچھ ہی دنوں بعد سے دار الافتاء کا قیام عمل میں آیا، دورۂ حدیث کے افتتاح کے اگلے ہی سال فقہ میں تخصص کا دو سالہ کورس قائم کیا گیا، جو ملک میں اپنی نوعیت کا پہلا تجربہ تھا۔ بحمد اللہ یہ تجربہ بہت کامیاب رہا اور اہل فکر ونظر نے اس کی خدمات کو بہ نظرِ تحسین دیکھا، فقہیات پر کئی کتابیں یہاں سے طبع ہو چکی ہیں، بعض کتابیں مستقبل قریب میں طبع ہونے والی ہیں، کتب خانہ میں کتبِ فقہیہ کی فراہمی پر خاص توجہ دی گئی اور ایک منتخب ذخیرہ اکٹھا کیا گیا۔ اس بات کی بھی سعی کی گئی کہ نو طبع شدہ کتابیں اور جدید ترین تحریریں بھی لائی جائیں۔ "فتاوٰی تاتارخانیہ"، "فتاوٰی غیاثیہ"، "حیلۃ العلماء"، وغیرہ قدیم مخطوطات جو ابھی ابھی طبع ہوئے ہیں، لائے گئے۔ نئے مصنفین کی تحریریں "الفقہ الاسلامی وادلتہ" مختلف صحابہ اور فقہاء کی موسوعات، عرب علماء کے ڈاکٹریٹ کے لئے مرتب کئے ہوئے مقالہ جات اور عالم عرب کی فقہی مجامع کے مرتبہ مجلات اکٹھا کئے گئے —— خوشی اس بات کی ہے کہ یہ کتابیں محض زینتِ دیوار نہیں ہیں، بلکہ با ذوق اساتذہ کی موجودگی اور "شعبۂ تخصص فی الفقہ" کی کارکردگی کی وجہ سے ان سے خوب استفادہ ہو رہا ہے۔

"صفا" کا یہ شمارہ خاص "فقہ اسلامی" کے متعلق ایک دستاویزی حیثیت کا حامل ہے، اس میں فقہ واصول فقہ اور قواعد فقہ کی تاریخ، ائمہ مجتہدین اور مشہور مکاتب فقہ کا تعارف، مستشرقین کے اعتراضات کے جوابات، مقاصد اور احکام شریعت کے درجات، بنیادی مآخذ کتاب وسنت اور اجماع وقیاس

نیز ضمنی ماخذ، استحسان، مصالح، عرف وعادت وغیرہ، ہندوستان کے دینی مدارس کے نصابِ تعلیم کی کتابوں کا تعارف، ہندوستان کے علماء کی اردو عربی زبانوں میں فقہی خدمات وغیرہ جیسے اہم موضوعات پر مضامین لکھوائے گئے ہیں۔ تقریباً تمام ہی مضامین علم وتحقیق کے ساتھ لکھے گئے ہیں، حوالوں کا اہتمام کیا گیا ہے، زبان ممکن حد تک عام فہم استعمال کی گئی ہے، گو موضوع کی مناسبت سے بعض جگہ مشکل اور اصطلاحی الفاظ کے استعمال کے سوا چارہ نہیں۔

میرے لئے سب سے زیادہ باعثِ مسرت یہ امر ہے کہ چند مضامین کو چھوڑ کر تمام ہی مضامین دارالعلوم سبیل السلام کے اساتذہ، فضلاء اور متخصصین کے ہیں۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاروان علم کو تعب وتھکن سے ناآشنا رکھے اور ہمیشہ راہِ فکر وتحقیق پر یہ رواں دواں رہیں ——— میں اس موقع پر مضمون نگاروں اور علماء ومدرسین کا شکریہ ادا کرنا بھی اپنا فرض سمجھتا ہوں، جنہوں نے پوری محنت ویکسوئی کے ساتھ اس خدمت کو سرانجام دیا۔ بالخصوص "صفا" کے فاضل مدیر اور جامعہ ہٰذا کے صدر مدرس مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی کا جو اس خصوصی شمارہ کی تحریک اور ترتیب میں پیش پیش رہے ——— فجزاہم اللہ عنی خیر الجزاء۔

اس موقع سے میرے دل سے سمینار کی مجلس استقبالیہ، استقبالیہ اور جامعہ کے صدر الحاج سید منیار الرحمٰن صاحب، معتمد استقبالیہ جناب سید جمیل الدین صاحب اور خازن جناب محمد جعفر صاحب اور تمام ارکان کے لئے دل سے دعا نکلتی ہے، جن کے تعاون خاص سے یہ سمینار منعقد ہو رہا ہے اور ہم یہ خصوصی شمارہ اپنے مخلص قارئین تک پہونچا رہے ہیں۔

محمد رضوان القاسمی

۱۰ر محرم ۱۴۱۲ھ، سہ شنبہ

مفتی نسیم احمد قاسمی
رفیق اسلامک فقہ اکاڈمی ہند

فقہ اسلامی

ارتقاء وتدوین

فقہ کا لفظ لغت میں کسی چیز کے جاننے اور سمجھنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ بعد میں اس کا استعمال خاص علم دین کے فہم میں ہونے لگا۔[1] قرآن پاک میں بھی یہی معنی مراد لیا گیا ہے۔[2] اور حدیث میں بھی۔ من یرد اللہ بہ خیرا یفقہ فی الدین۔ کہ خدا جس سے خیر کا ارادہ کرتا ہے اس کو دین کا فہم عطا کرتا ہے۔[3]

عہد صحابہؓ وتابعین میں جب فقہ کا لفظ بولا جاتا تھا تو اس سے ہر قسم کے دینی احکام کا فہم مراد ہوتا تھا، جس میں ایمان وعقائد عبادات واخلاق، معاملات اور حدود وفرائض سب داخل سمجھے جاتے تھے۔ اسی لئے حضرت امام ابوحنیفہؒ سے فقہ کی تعریف میں یہ الفاظ منقول ہیں:

ان الفقہ ھو معرفۃ النفس مالھا وما علیھا۔[4] یعنی جس سے انسان اپنے نفع ونقصان اور حقوق وفرائض کو جان لے وہ فقہ ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ نے اسی بنا پر عقائد پر لکھی جانے والی کتاب کا نام "الفقہ الاکبر" رکھا۔ مگر بعد میں جب ہر فن کی جدا جدا تدوین شروع ہوئی اس وقت علم فقہ سے ایمان وعقائد اور اخلاق سے متعلق مباحث علیحدہ کرلئے گئے اور فقہ کا دائرہ عبادات ومعاملات اور معاشرت کے ظاہری احکام تک محدود ہوگیا۔ ایمان وعقائد کے لئے علم کلام اور اخلاق کے لئے علم الاخلاق اور تصوف کی اصطلاحیں وجود میں آئیں۔ علامہ ابن خلدون نے فقہ کی تعریف میں لکھا ہے:

---

(۱) لسان العرب لابن منظور ۵/۲۴۵۰۔ (۲) سورۃ التوبہ۔ پ ۱۲۔ آیت ۱۵۔

(۳) بخاری ۱/۱۶۔ مسلم ۲/۱۴۴۔ دارمی ۱/۷۳۔

(۴) البحر الرائق ۱/۶۔ مطبوعہ: مکتبہ ماجدیہ۔ پاکستان۔

"افعالِ مکلفین کی بابت اس حیثیت سے احکامِ الٰہی کے جاننے کا نام فقہ ہے کہ وہ واجب ہیں یا محظور (ممنوع و حرام)، مستحب اور مباح ہیں یا مکروہ"[۱]۔

فقہ اسلامی کے مختلف ادوار

فقہ اسلامی کے ارتقاء و تدوین کو چار مختلف ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک دور اس کے نشو و نما اور ابتداء کا ہے۔ دوسرا دور اس کی وسعت کا ہے، تیسرا دور پختگی، کمال اور تدوین کا، اور چوتھا اس کے بڑھاپے کا ہے۔

پہلا دور: طلوعِ اسلام کے ساتھ ہی فقہ اسلامی کا آغاز ہوا۔ ابتداء اسلام میں قرآن نے صرف انہیں احکام پر زور دیا جو ایمان و عقائد، اخلاقیات اور تزکیۂ نفوس سے متعلق تھے، نصف قرآن بلکہ اس سے بھی زائد انہیں مضامین پر مشتمل ہے۔ باقی وہ آیات جن میں عملی احکام کی تفصیلات مذکور ہیں، ان کا نزول مدینہ منورہ میں ہوا۔ قرآن کا یہ حصہ ایک تہائی سے زائد ہے[۲]۔

فقہ اسلامی کا یہ ابتدائی دور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثتِ مبارکہ سے شروع ہوتا ہے اور تیئس ۲۳ سالوں کے بعد آپ کی وفات پر ختم ہوتا ہے۔ اس دور میں آنحضورؐ ہی فقہ اسلامی کے سرپرست تھے۔ آپ بنفسِ نفیس دعوت و تبلیغ کا فریضہ انجام دیتے۔ قرآن کریم کی مجمل اور مبہم آیات کی تشریح و توضیح فرماتے، لوگوں کو دینی امور کی تعلیم دیتے ان کی مشکلات اور پیش آمدہ واقعات و قضایات کا حل فرماتے اور ان کے مقدمات و خصومات کے فیصلے فرماتے[۳]۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ میں احکامِ شرعیہ کا دار و مدار کتاب اللہ اور سنت رسولؐ یعنی

---

(۱) مقدمہ ابن خلدون ۴۴۵/۔ مطبوعہ: دار القلم بیروت، لبنان ——— قاضی محب اللہ بہاری نے فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "العلم بالاحکام الشرعیۃ عن ادلتہا التفصیلیۃ" (مسلم الثبوت ۱/۱۰-۱۱) ادلۂ تفصیلیہ سے احکامِ شرعیہ کی معرفت کا نام فقہ ہے۔ نیز ملاحظہ ہو (توضیح و تلویح ۱/۱۲) ——— اور مولانا مجاہد الاسلام القاسمی کے الفاظ میں: "انسانی اقوال و افعال کے شرعی احکام چاہے منصوص ہوں یا مستنبط، ان کے مجموعہ کی معرفت کا نام فقہ ہے (ماخوذ از درس الاشباہ والنظائر) (۲) الحسن بن زیاد و فقہہ/۱۶ بحوالہ تاریخ التشریع الاسلامی للخضری/۱۵۔ (۳) اعلام الموقعین ۱/۱۱ الحسن بن زیاد و فقہہ/۱۸۔ (۴) تقریرِ رسولؐ کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی عمل کیا گیا یا کوئی واقعہ پیش ہوا اور آپؐ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، بلکہ سکوت فرمایا۔

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی و فعلی ارشادات اور تقریروں[1] کی صورت میں تھا۔ شیخ عبدالستار حامد نے اپنی تالیف "الحسن بن زیاد و فقہ بین معاصریہ من الفقہاء" کی تمہید میں عہد رسالت میں پیش آنے والے حوادث و قضایا کے حل میں آپ کا طریقہ بیان کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

"دورِ رسالت میں مسلمانوں کا اعتماد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ پر تھا، چاہے وہ سنت قولی ہو یا فعلی، یا تقریری۔ مسلمانوں کو جب کوئی مشکل پیش آتی یا کوئی اہم واقعہ رونما ہوتا، تو وہ اس کا حکم شرعی معلوم کرنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف متوجہ ہوتے، کیونکہ پیش آمدہ مشکلات کے حل کے لئے تن تنہا آپؐ کی ذات "مرجع" تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حال یہ ہوتا کہ آپؐ اس سوال کے جواب کے لئے نزولِ وحی کا انتظار فرماتے اور جب اس سوال کے جواب میں وحی کا نزول ہوجاتا تو آپؐ اس سے لوگوں کو آگاہ فرما دیتے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ آپ نزولِ وحی کا انتظار نہیں فرماتے اور جو مسائل و قضایا پیش ہوتے آپ ان کے جواب اپنے اجتہاد سے بیان فرما دیتے۔ اگر آپؐ کا اجتہاد صواب اور حق ہوتا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی تصویب کردی جاتی اور اگر موافق صواب نہ ہوتا تو اس کے خلاف حکم نازل ہوجاتا۔[2]"

عہد رسالتؐ میں گو احکام کی اساس نصوص ہی تھیں، مگر قیاس و اجتہاد کا دروازہ بھی یکسر بند نہیں تھا۔ چنانچہ بعض امور میں خود آپؐ نے اجتہاد فرمایا ہے[3]۔ نیز آپؐ ہی کی ایماء پر بعض صحابہؓ نے بھی اجتہاد سے کام لیا ہے، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث کے مطابق تو آپؐ نے اجتہاد و قیاس کو فصل خصومات اور اجتہاد و استنباط کے لئے ایک مستقل اصل قرار دیا ہے[4]۔

دوسرا دور

فقہ اسلامی کا دوسرا دور جسے دورِ شباب کہا جاتا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے شروع ہوتا ہے۔

---

(۱) تقریر رسولؐ کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی عمل کیا گیا، یا کوئی واقعہ پیش ہوا تو آپؐ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، بلکہ سکوت فرمایا۔ (۲) الحسن بن زیاد و فقہہ۔

(۳) الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیہ لمحمد فیض فیض اللہ۔ ۲۸-۱۰۳۔

(۴) تفصیل کے لئے دیکھئے: اعلام الموقعین ۱/۲۰۳

اور پہلی صدی کے اختتام تک باقی رہتا ہے۔ یہ صحابہؓ اور کبار تابعین کا عہد ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال اور وحی الٰہی کے انقطاع کے بعد شرعی امور اور حوادث و قضایا میں کتاب و سنت کے بعد حضرات صحابہؓ "مرجع" تھے اگر کوئی نیا واقعہ اور مسئلہ پیش ہوتا تو اولاً کتاب اللہ کی طرف رجوع کیا جاتا، اگر اس میں اس کا حکم نہیں ملتا تو پھر سنت رسولؐ کی طرف رجوع کیا جاتا اور اگر اس میں بھی حکم نہیں ملتا تو فقہاء و صحابہؓ سے اس کا حکم شرعی معلوم کیا جاتا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ میں صحابہؓ اختلافی مسائل سے دو چار نہیں ہوئے تھے، کیونکہ ان کے درمیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موجود تھے۔ مگر آپؐ کی وفات کے بعد حضرات صحابہؓ مختلف مسائل و حوادث سے دوچار ہوئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد سب سے پہلے خلافت کا مسئلہ شد و مد سے اٹھا۔ انصارِ مدینہ کا خیال تھا کہ وہ خلافت اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانشینی کے زیادہ حقدار ہیں۔ کیونکہ انہوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پناہ دی ہے، آپؐ کی نصرت کی ہے، ان کی طرف حضورؐ نے ہجرت فرمائی اور زندگی کے آخری لمحات تک ان کے ساتھ رہے اور وفات کے بعد مدینہ ہی میں مدفون ہوئے۔ مہاجرین کا خیال تھا کہ وہ خلافت کے زیادہ مستحق ہیں۔ کیونکہ ان کا تعلق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خاندانی اور وطنی تھا۔ اس کے بعد فتنۂ ارتداد کی تیز و تند آندھی اٹھی۔ بعض نو مسلم قبائل اسلام کے دعوے اور نماز کی ادائیگی کے باوجود زکوٰۃ کی ادائیگی کے منکر ہو گئے۔ سوال یہ پیدا ہوا کہ منکرین زکوٰۃ کے ساتھ کیا سلوک و برتاؤ کیا جائے، ان سے قتال کیا جائے یا نہیں؟ اسی طرح مصحف کی صورت میں قرآن کے جمع کرنے کا مسئلہ درپیش ہوا۔ صحابہؓ کے دور میں بعض فقہی مسائل بھی پیدا ہوئے۔ مثلاً یہ کہ اگر دادا میت کے بھائیوں کے ساتھ ہو تو وہ بھائیوں کے ساتھ وراثت میں حصہ پائے گا، یا تنہا پورے ترکہ کا حقدار ہوگا۔ صحابہؓ نے ان مسائلِ جدیدہ کا حل کتاب و سنت کے اصول اور مقاصد شرع کو پیش نظر رکھ کر اپنے اجتہاد و قیاس سے کیا ہے۔

فقہاءِ صحابہؓ

علامہ ابن خلدون نے ان صحابہؓ کا تعارف کراتے ہوئے جو منصب فقہاء و افتاء پر فائز تھے تحریر کیا ہے:

"صحابہ سب کے سب صاحبِ فتوٰی نہ تھے اور نہ ان سب سے دین کا علم حاصل کیا جاتا تھا، بلکہ دین کے مخصوص معلمین حاملین قرآن تھے، جو قرآن کے ناسخ و منسوخ، اس کے متشابہ و محکم اور اس کے سارے دلائل سے پوری طرح واقف تھے۔ انہوں نے یا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست تعلیم و تربیت حاصل کی تھی یا ان جلیل القدر صحابہ سے اکتسابِ فیض کیا تھا جنہوں نے براہِ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے

فیض پایا تھا۔ ان حضرات کو اس زمانہ میں قراء کہا جاتا تھا۔"(۱)

صحابۂ کرامؓ میں ایک سو تیس افراد فقہ و فتاویٰ کی رونق تھے، جن میں مرد بھی تھے اور عورتیں بھی، ان میں سات صحابہؓ اپنی فقہی خدمات اور کثرتِ فتاویٰ کی وجہ سے "مکثرین" کہلاتے ہیں۔ ان حضرات کے فتاویٰ کثرت سے منقول ہیں، ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں: (۱) حضرت عمر بن الخطابؓ رضی اللہ عنہ (م ۲۳ھ) (۲) حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہٗ (م ۴۰ھ) (۳) حضرت عبد اللہ بن مسعود ہذلی (م ۳۲ھ) (۴) ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا (م ۵۸ھ) حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ (م ۴۵ھ) (۶) حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ (م ۶۸ھ) (۷) حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ (م ۷۳ھ)

وہ صحابہ جو فقہ و فتاویٰ میں متوسط تھے ان کی تعداد تیرہ (۱۳) ہے:

(۱) حضرت ابو بکر صدیقؓ (۲) ام المؤمنین ام سلمہؓ (۳) انس بن مالکؓ (۴) ابو سعید خدریؓ (۵) ابو ہریرہؓ (۶) عثمان بن عفانؓ (۷) عبد اللہ بن عمروؓ بن العاص (۸) عبد اللہ بن الزبیرؓ (۹) ابو موسیٰ الاشعریؓ (۱۰) سعد بن ابی وقاصؓ (۱۱) سلمان فارسیؓ (۱۲) جابر بن عبد اللہؓ (۱۳) معاذ بن جبلؓ۔ انہیں حضرات کی فہرست میں حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت عبد الرحمان بن عوفؓ اور حضرت معاویہؓ شامل ہیں۔

ان حضرات کے علاوہ جو فقہاء صحابہ ہیں انہیں "مقلین" کہا جاتا ہے۔ یعنی ان حضرات سے صرف ایک یا دو مسائل و فتاویٰ منقول ہیں۔ ابن القیم نے ان کی تعداد ایک سو پچیس (۱۲۵) بتائی ہے۔ جن میں حضرت ابو الدرداءؓ، ابو عبیدہؓ، حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ، حضرت ابن ابی کعبؓ اور حضرت ابو ذرؓ وغیرہ شامل ہیں۔"(۲)

صحابہؓ کا طریقۂ استنباط

شیخ عبد الستار نے فقہائے صحابہؓ کے طریقۂ استنباط پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر کیا ہے:

صحابہؓ کے سامنے جب کوئی نیا مسئلہ پیش ہوتا تو اولاً وہ کتاب اللہ میں اس کا حکم تلاش کرتے۔ اگر اس میں انہیں کوئی نص مل جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے، اگر کتاب اللہ میں کچھ نہیں ملتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی طرف متوجہ ہوتے اور لوگوں سے دریافت کرتے کہ کیا کسی کے پاس اس سلسلہ میں

---

(۱) مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۶۔ (۲) اعلام الموقعین ۱/۱۴-۱۲۔

آپؐ کی کوئی حدیث یا فیصلہ ہے۔ اگر مل جاتا تو اسی کے مطابق فیصلہ فرماتے اور اگر سنت رسول اللہؐ میں بھی انہیں کچھ نہیں ملتا تو پھر کتاب وسنت کی اصولی ہدایات کی روشنی میں اجتہاد کرتے اور مقاصد شرعیہ اور اس کے عام قواعد کی رعایت کرتے ہوئے حکم مستنبط کرتے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل کو یمن بھیجتے وقت اسی کا حکم فرمایا تھا۔ اس کی تائید حضرت فاروق اعظم عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے اس مشہور مکتوب سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنے دور خلافت میں حضرت ابوموسیٰ اشعری کے پاس لکھا تھا۔ کہ: جن امور میں قرآن وسنت کی کوئی ہدایت موجود نہیں، ان کے بارے میں خوب غور وفکر اور سمجھ بوجھ سے کام لو۔ ایسے نئے معاملات حل کرنے کے لئے پہلے قرآن وسنت میں موجود ملتے جلتے مسائل واصول سے واقفیت حاصل کرو اور پھر انہیں ان صورتوں پر قیاس کرلو، اس کے بعد جو حل تمہاری رائے میں اللہ کو زیادہ پسندیدہ اور حق سے زیادہ مشابہ معلوم ہو اسے اختیار کرلو"[1]

امام مزنی اور علامہ ابن قیم نے بھی صحابہ کا قیاس کرنا نقل کیا ہے"[2] ——— اسی طرح یہ حضرات "مصالح" کا بھی اعتبار کرتے تھے۔ حضرت ابوحذیفہ ابن الیمان نے مدائن میں ایک یہودی عورت سے نکاح کرلیا۔ حضرت عمرؓ کو جب اس کی خبر ہوئی تو انہیں لکھا کہ "میرا خط رکھنے سے قبل اس کا معاملہ صاف کردو، مجھے اس بات کا خطرہ ہے کہ کہیں مسلمان تمہاری اقتدا میں اہل ذمہ (یہود ونصاریٰ) کی عورتوں سے ان کے حسن وجمال کی وجہ سے نکاح نہ کرنے لگیں۔ مسلمان عورتوں کے حق میں یہ بڑا فتنہ ہوگا" ——— غرض حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے حرام قرار نہیں دیا، بلکہ مصلحت اور دفع مفسدہ کا اعتبار کیا۔[3]"

شیخین کا طریقۂ اجتہاد

علامہ ابن قیم نے شیخین حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے طریقۂ اجتہاد اور منہج استنباط کے بارے میں نقل کیا ہے:

"جدید مسائل کے حل میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کا طریقۂ کار یہ تھا کہ جب ان کے سامنے کوئی نیا مسئلہ پیش ہوتا تو وہ کتاب اللہ میں غور وخوض کرتے اگر کتاب اللہ میں اس کا حکم مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے اور اگر کتاب اللہ میں اس کا حکم نہیں ملتا

---

(۱) الحسن بن زیاد وفقہہ ر ۳۹ - ۳۸ ۔ (۲) ملاحظہ ہو: اعلام الموقعین ۱/۲۰۳، الحسن بن زیاد ۳۹، ۳۸۔

(۳) الحسن بن زیاد وفقہہ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی طرف متوجہ ہوتے اگر سنت میں اس کا حکم مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے اگر سنت میں بھی اس کا حکم نہیں ملتا، تو لوگوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے بارے میں دریافت کرتے، بسا اوقات لوگ عرض کرتے کہ اس طرح کے واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا تھا تو اسے اختیار کر لیتے اور اگر کتاب و سنت میں اس کا حکم نہیں ملتا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فیصلہ موجود ہوتا تو فقہائے صحابہ کو جمع کرتے اور ان سے مشورہ فرماتے، اگر کسی ایک رائے پر ان کا اجماع ہو جاتا تو اسے نافذ فرما دیتے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا طریقۂ استنباط بھی یہی تھا، کتاب و سنت میں جب انہیں نئے مسئلہ کا حکم نہیں ملتا تو لوگوں سے دریافت کرتے، کہ اس سلسلے میں حضرت ابوبکر کا کوئی فیصلہ موجود ہے؟ اگر اس کا علم ہو جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے، ورنہ علماء اور فقہائے صحابہ کو جمع کر کے ان سے مشورہ لیتے اور جب وہ کسی ایک رائے پر جمع ہو جاتے تو اسے نافذ کر دیتے۔[1]"

فقہائے تابعین

حضرات صحابہ کے بعد مسائل و حوادث کے حل میں فقہائے تابعین و تبع تابعین "مرجع" تھے۔ یہ حضرات لوگوں کی مشکلات اور ان کی قضایا کا حل فرماتے اور دینی امور میں ان کی رہنمائی کا فریضہ انجام دیتے۔ علامہ ابن قیم اور علامہ ابو اسحاق شیرازی شافعی نے بلادِ اسلامیہ کے ہر بڑے شہر کے فقہاء کا تذکرہ شرح و بسط سے کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: مدینہ منورہ میں عہد صحابہؓ کے بعد سات جلیل القدر تابعین فقہ اسلامی کے سربراہ تھے۔ (۱) ابو محمد سعید ابن المسیب المخزومی (م سنہ ۱۰۵ھ) (۲) ابو عبد اللہ عروہ ابن الزبیر (م سنہ ۹۴ھ) (۳) قاسم ابن محمد ابن ابی بکر صدیق (م سنہ ۱۰۶ھ) (۴) خارجہ ابن زید ابن ثابت (م سنہ ۱۰۰ھ) (۵) ابوبکر ابن عبد الرحمٰن ابن الحارث ابن ہشام (م سنہ ۹۴ھ) (۶) سلیمان ابن یسار (م سنہ ۱۰۹ھ) (۷) عبید اللہ ابن عبد اللہ ابن عتبہ ابن مسعود (م سنہ ۱۰۲ھ)۔[2]

مدینہ منورہ کے علاوہ دوسرا بڑا دینی علمی و فقہی مرکز مکہ مکرمہ تھا، جس میں بڑے بڑے جلیل القدر مجتہدین قیام پذیر تھے، ان میں عطاء ابن ابی رباح، طاؤس ابن کیسان، مجاہد ابن جبیر، عبید ابن عمیر، عمرو ابن دینار، عبد اللہ ابن ابی ملیکہ، عبد الرحمٰن

---

(۱) اعلام الموقعین ۱/۶۲۔

(۲) اعلام الموقعین ۱/۲۳۔ طبقات الفقہاء للشیرازی ص ۴۰۔۵۷۔ شذرات الذہب لابن العماد الحنبلی ۱/۱۱۴
مقدمۃ الفتاویٰ التاتارخانیہ ۱/۱۱۔

بن ثابط اور عکرمہ ۔ دوسرے درجہ میں : ابوبکر الزبیر مکی ، عبداللہ بن خالد بن اسید ، عبداللہ بن طاؤس ۔ تیسرے درجہ میں عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج ، سفیان بن عنیبہ ۔ اور چوتھے درجہ میں مسلم بن خالد الزنجی ، سعید بن سالم القداح ، ان کے بعد امام محمد بن ادریس شافعی خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں ۔

مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے بعد وہ اسلامی شہر جو صحابۂ کرام کا مسکن اور تابعین عظام کا گہوارہ تھا کوفہ ہے ۔ علامہ ابن القیم نے مفتیانِ کوفہ جو فقہ و فتاوی میں مرکزی حیثیت کے مالک تھے ان کی تعداد اٹھائیس بتائی ہے ، جن میں علقمہ بن قیس النخعی ، اسود بن زید النخعی ، مسروق بن اجدع الہمدانی ، قاضی شریح بن الحارث ، سلیمان بن ربیعہ الباہلی ، عمرو بن میمون الاودی ، مالک بن عامر قابل ذکر ہیں ۔ یہ ائمۂ مجتہدین حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رض رضی اللہ عنہما کے تربیت یافتہ اور ان کے علمی ورثہ کے محافظ تھے ۔ کوفہ کے ان فقہاء کا شمار کبار تابعین میں ہے ۔

ان صحابہ و تابعین کے علوم کے جامع حضرت امام ابوحنیفہؒ تھے ، جنہوں نے ایک مستقل مکتب فقہ کی بنیاد رکھی ان کے علاوہ بصرہ و شام میں بھی بڑے بڑے فقہاء دین و شریعت کی خدمت میں مصروف تھے[1]۔

اہل حدیث و اصحاب فقہ

جیسا کہ سابق میں عرض کیا گیا کہ صدر اسلام میں فقہائے دین کو "قراء" کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا ۔ مگر خلافت راشدہ کے بعد فقہاء کے لئے دو نئے لقب پیدا ہوئے اور اصحابِ فقہ و فتاوی دو طبقوں میں تقسیم ہو گئے ۔ اس کی صورت یہ ہوئی کہ بہت سے صحابہ اور اکابر تابعین احادیثِ رسول کے حفظ و کتابت اور اس کی سند و متن پر خاص توجہ مبذول کرتے تھے ، ان حضرات کو اور ان کے تلامذہ احادیث کے الفاظ و معانی کی طرف زیادہ متوجہ ہوئے ، جدید مسائل کے استخراج و استنباط میں یہ حضرات قرآن و حدیث کے حدود میں رہتے ، ان کو اصحاب حدیث کے لقب سے یاد کیا جانے لگا ۔ ان کا مرکز حجاز کے دو مقدس شہر مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ تھے ، ان کے علاوہ بہت سے وہ فقہائے صحابہ تھے جو حفظِ احادیث کے ساتھ اس کے معانی و مفاہیم اور ظاہری الفاظ سے زیادہ اس کے منشاء و مفہوم اور مقاصد شرع کا لحاظ رکھتے تھے اور نئے مسائل کے حل میں کتاب و سنت کے علاوہ قیاس و اجتہاد اور مصالح سے بھی کام لیتے تھے ۔ یہ طبقہ اہل فقہ یا اہلِ رائے کے نام سے موسوم ہوا ، ان کا مرکز عراق کا شہر کوفہ تھا[2]۔

---

(۱) ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ۱/۲۹-۲۴ ۔ طبقات الفقہاء للشیرازی ۹۴/ ۔ (۲) مقدمہ ابن خلدون ۴۴۶ مطبوعہ دار القلم بیروت ۔

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ حنفیہ کو اہل الرائے اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ ان کے پاس احادیث کا ذخیرہ کم تھا اور وہ احادیث واخبار پر قیاس رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ مگر یہ صحیح نہیں ہے۔ محدثین کی اصطلاح میں اہل الرائے ان فقہاء کو کہا جاتا ہے جو مشکل احادیث اور غیر منصوص مسائل کو نور بصیرت سے حل کرنے کے عادی ہوتے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن اثیر الجزری شافعی نے اہل الرائے فقہاء کا تعارف کراتے ہوئے لکھا ہے:

"محدثین اصحاب قیاس کو اصحاب الرائے کہتے ہیں، اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ مشکل احادیث کو اپنی رائے اور سمجھ سے حل کرتے ہیں، یا ایسے مقام پر وہ اپنے قیاس ورائے سے کام لیتے ہیں جس میں کوئی حدیث موجود نہیں ہوتی"[1] تقریباً یہی بات شہرستانی نے لکھی ہے[2]

تیسرا دور

فقہ اسلامی کے ارتقاء کا تیسرا دور جسے پختگی اور کمال کا دور کہا جاتا ہے۔ یہ دور عباسی حکومت کے قیام ۱۳۲ھ سے شروع ہوتا ہے اور چوتھی صدی کے نصف پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس دور میں لاکھوں نئے مسائل کا حکم اجتہاد کے ذریعہ متعین کیا گیا اور اسی دور میں ائمہ مجتہدین نے اپنے مناہج فکر، اصولِ اجتہاد اور فقہی آراء کو مدون کیا اور فقہ اسلامی کو باضابطہ فن قرار دیا گیا۔

چوتھا دور

اس کے بعد فقہ اسلامی کا دور تقلید شروع ہو جاتا ہے۔ اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو جاتا ہے اور عام طور پر لوگ ائمہ اربعہ کے فقہی مکاتب کے پیرو ہو جاتے ہیں، لوگوں میں اسلاف جیسی فقاہت اور فقہ اسلامی میں درک وکمال باقی نہیں رہتا ہے، تاہم ہر زمانہ میں نئے حالات اور نئے تقاضوں سے جنم لینے والے مسائل کے حل میں فقہائے امت نے کبھی بھی غفلت کا ثبوت نہیں دیا ہے۔ جدید مسائل پر فقہ اسلامی کی تطبیق کا کام ہر دور میں ہوتا رہا ہے اور انشاء اللہ ہوتا رہے گا۔

---

(۱) مقام ابی حنیفہؒ سرفراز خاں صفدر/ ۱۶۰۔ بحوالہ نہایہ ۲/ ۱۶۹، طبع مصر، ومقدمہ تحفۃ الاحوذی/ ۲۶۰۔

(۲) مقام ابی حنیفہؒ/ ۱۶۲۔ بحوالہ الملل والنحل، علی ہامش، کتاب الفصل ۲/ ۱۴۶۔

2 BACK

فقہ اسلامی کی تدوین

عام طور پر فقہائے صحابہ نے سنن رسولؐ اور اپنے فتاویٰ و اقوال کی تدوین پر توجہ نہیں کی، تاکہ اصولِ دین میں کتاب اللہ کے سوا دوسری کوئی کتاب ہی مدون نہ ہونے پائے، مگر پھر حالات کے تقاضہ کے پیش نظر بعد میں مدینہ کے فقہاء نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ اور تابعین کے فتاویٰ کی تدوین شروع کی، مگر ان کی ترتیب میں فقہی ترتیب ملحوظ نہیں رکھی گئی۔ اصحاب مدینہ کی طرح فقہائے عراق نے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ، حضرت علیؓ، قاضی شریح اور دوسرے فقہاء وقضاۃ کوفہ نے فتاویٰ وقضایا کے جمع و ترتیب پر زور دیا۔ چنانچہ ابراہیم نخعی نے ایسے فتاویٰ اور ان کے مبادیات کو ایک مجموعہ کی شکل میں جمع کیا تھا۔ اسی طرح کا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے پاس حمادؒ کے پاس بھی ایک مجموعہ تھا۔ (۱)

مدینہ منورہ میں امام مالکؒ، مکہ مکرمہ میں ابن جریج، بصرہ میں ربیع ابن صبیح، کوفہ میں سفیان ثوری، شام میں اوزاعی، واسط میں ہشیم، یمن معمر اور رے میں جریر ابن عبدالحمید اور خراسان میں عبداللہ ابن مبارکؒ نے کتابیں لکھیں۔ (۲)

مگر معلوم ہوتا ہے کہ ان مجموعوں کی باقاعدہ تبویب و ترتیب نہیں ہوتی تھی، بلکہ زیادہ تر ان کی حیثیت ذاتی یادداشتوں کی ہوتی۔

تدوین کا سہرا

فقہ اسلامی کی باضابطہ فقہی ابواب کے مطابق تدوین کا سہرا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے سر ہے، سب سے پہلے انہیں کو اس ضرورت کا احساس ہوا اور اپنے نامور تلامذہ سے فقہ اسلامی کو فقہی ترتیب کے مطابق مدون کرایا۔ چنانچہ مناقب ابی حنیفہ میں امام موفق ابن احمد مکی نے لکھا ہے:

"امام ابوحنیفہؒ ہی نے سب سے پہلے علم شریعت (فقہ) کی تدوین کی، ان سے پہلے یہ کام کسی اور نے

---

(۱) امام ابوحنیفہ۔ عہد و حیات، فقہ و آراء/ ۲۸ - ۲۳۷۔

(۲) ائمۂ اربعہ۔ قاضی اطہر مبارکپوری /۱۸۔

نہیں کیا، کیونکہ صحابۂ کرام رضؓ اور تابعین عظام نے علم شریعت کو فقہی ابواب پر مرتب نہیں کیا تھا، انہوں نے اپنے قلوب کو علوم کے لئے صندوق بنا رکھا تھا، ان کے بعد امام صاحب کا دور آیا اور انہیں اندیشہ ہوا کہ کہیں یہ علمی ذخائر نہ ضائع ہو جائے۔ اس وجہ سے امام صاحب اس علم کی تدوین و ترتیب کی طرف متوجہ ہوئے اور باقاعدہ فقہی ترتیب کے مطابق اسے جمع کر دیا۔ چنانچہ پہلے کتاب الطہارت، اس کے بعد کتاب الصلوٰۃ، اسی طرح بالترتیب عبادات، پھر معاملات کو ترتیب دیا اور کتاب الوصایا اور کتاب الفرائض پر اسے ختم کیا"(۱) یہی بات امام ابن حجر مکی نے مناقب ابی حنیفہ میں لکھی ہے(۲)۔ علامہ سیوطی نے بھی اس کا فراخ دلانہ اعتراف کیا ہے(۳)۔

اس کے بعد علماء حجاز اور اصحاب حدیث کے سرخیل امام دار الہجرۃ مالک بن انس (م ۱۷۹ھ) نے فقہی ترتیب کے مطابق "موطا" تصنیف کی جس میں احادیث کے علاوہ آثار صحابہ اور ان کے فتاویٰ کثرت سے جمع کئے گئے ہیں، ان دونوں اماموں کے بعد امام محمد بن ادریس شافعی نے جنہوں نے علوم دینیہ کے دونوں مرکز حجاز و عراق سے کسب فیض کیا تھا، فقہ شافعی کی تدوین کی اور "کتاب الام" جیسی اہم کتاب تصنیف کی۔ پھر امام شافعیؒ کے بعد بغداد میں امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ) کی فقہ رائج ہوئی۔ ہم علی الترتیب ان چاروں مکاتب فقہ اور ائمہ اربعہ کے طرق استنباط و اصول و مناہج استخراج کا تذکرہ کرتے ہیں۔

فقہ حنفی

اہل سنت و جماعت کا یہ سب سے پہلا فقہی مسلک ہے، جو امام الائمہ سراج الامۃ حضرت امام ابو حنیفہ نعمان ابن ثابت کوفی کی طرف منسوب ہے۔ اس کی نشوونما کوفہ میں ہوئی، پھر اکناف عالم میں پھیل گئی۔ فقہ حنفی کی تدوین اجتماعی اور شورائی طریقہ پر ہوئی۔ حضرت امام ابو حنیفہ نے نئے مسائل و حوادث کے حل کے لئے اپنے چالیس نامور تلامذہ پر مشتمل گویا ایک فقہ اکیڈمی کی داغ بیل ڈالی تھی۔ جب کوئی نیا مسئلہ سامنے آتا تو اسے مجلس میں پیش کیا جاتا، اس پر اصول شرع کی روشنی میں غور و خوض ہوتا کبھی اس کی تحقیق میں مہینوں لگ جاتے۔ جب سارے ارکان ایک رائے پر اتفاق کر لیتے تو لکھ لیا جاتا۔ شیخ عبد الستار حامد نے امام صاحبؒ کی اس مجلس کی تصویر کشی کرتے ہوئے لکھا ہے:

---

(۱) مناقب امام ابو حنیفہ للمکی ۱/۲۹۳ و ۲/۶۱-۶۰ (۲) الخیرات الحسان ۲۰ (۳) مقام ابی حنیفہ/۱۰۶، بحوالہ تبییض الصحیفہ/۳۶۔

"امام ابوحنیفہ اپنی رائے کو اپنے شاگردوں پر مسلط نہیں کرتے اور نہ بغیر تحقیق و مناقشہ کے اپنی آرار لکھواتے، بلکہ جدید مسائل کے بارے میں پوری تحقیق کی جاتی، مسائل کے مختلف پہلوؤں پر گہری نظر ڈالی جاتی، پھر بحث و مباحثہ میں تلامذہ کو پوری آزادی رائے دیتے، جب تک سارے ارکان کی آراء اور ان کے دلائل ملاحظہ نہیں کر لئے جاتے اور ان سب کا کسی ایک رائے پر اتفاق نہیں ہو جاتا اسے قلمبند نہیں کیا جاتا۔ اگر مجلس کا کوئی رکن حاضر نہیں ہوتا تو انتظار کیا جاتا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ امام عافیہ آپ کی اس مجلس کے ایک رکن تھے، جب وہ موجود ہوتے اور بحث و مباحثہ میں حصہ لیکر اتفاق کرتے تو اس مسئلہ کو لکھ لیا جاتا۔ اگر وہ شریک بحث نہیں ہوتے تو امام صاحب فرماتے: "لا ترفعوها حتی یحضر عافیہ" عافیہ کے آنے تک اس مسئلہ کو آخری شکل نہ دو۔ پھر جب وہ حاضر ہوتے اور اس مسئلہ میں اتفاق کرتے تو امام صاحب اسے قلمبند کر لینے کا حکم دیتے اور اگر اختلاف کرتے تو اسے مجموعہ میں شامل نہیں کیا جاتا[۱]"

قاضی سجاد حسین صاحب نے امام صاحب کی اس مجلس کے متعلق خطیب بغدادی کی تاریخ سے نقل کیا ہے:

"ہم لوگ ایک دن امام وکیع کے پاس تھے، ایک شخص نے امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں کہا کہ فلاں مسئلہ میں انہوں نے غلطی کی ہے، تو وکیع نے فرمایا کہ امام صاحب سے کیسے غلطی ہو سکتی ہے جب کہ امام ابو یوسف، امام زفر جیسا قیاس اور صاحب بصیرت یحییٰ ابن زائدہ حفص ابن غیاث، حبان ابن مندل جیسا ماہر حدیث، قاسم ابن معن جیسا ماہر لغت، داؤد طائی اور فضیل ابن عیاض جیسا زہد و ورع کا پیکر ان کے ساتھ تھا۔ بھلا جس کے ساتھ اس طرح کے لوگ ہوں اس سے غلطی ہو سکتی ہے؟[۲]"

امام کردری کا بیان ہے کہ: آپ ایک ایک مسئلہ پیش فرماتے اور اس پر ایک ایک ماہ، بلکہ اس سے بھی زیادہ بحث و مباحثہ کا سلسلہ جاری رہتا، پھر جب دلائل روشن چراغ کی طرح واضح ہو جاتے تو امام ابو یوسف اسے قلم بند کر لیتے[۳]

---

(۱) الحسن بن زیاد و فقہہ / ۱۱۹۔

(۲) مقدمۃ الفتاوی التاتارخانیہ ۱/۱۳۔

(۳) مناقب امام ابی حنیفہ للکردری ۲/۵۰۔

امام ابو حنیفہ کا منہج استنباط

مسائل کی تحقیق و تخریج میں امام ابو حنیفہؒ کا طریقۂ اجتہاد کیا تھا، اس کی وضاحت کرتے ہوئے انہوں نے خود فرمایا ہے :

"میں سب سے پہلے کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتا ہوں، اگر اس میں مسئلہ نہیں ملتا تو سنت رسول اللہ کی طرف رخ کرتا ہوں، پھر اقوالِ صحابہؓ کی طرف رجوع کرتا ہوں اور جس صحابی کا قول کتاب و سنت سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے اسے اختیار کر لیتا ہوں۔ اقوالِ صحابہؓ کے دائرہ سے باہر قدم نہیں نکالتا، لیکن جب صحابہ کے بعد معاملہ ابراہیم، شعبی، ابن سیرین، حسن، عطاء اور سعید ابن مسیب وغیرہ تک جاتا ہے، تو یہ وہ لوگ تھے جو اجتہاد کرتے تھے اور میں بھی ان کی طرح اجتہاد کرتا ہوں"(۱)

مکی نے مناقب میں امام ابو حنیفہؒ کے طریقۂ اجتہاد کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ : آپ جب ضرورت قیاس سے کام لیتے تھے اس سے کام نہ چلتا تو استحسان کو اپناتے، اس سے بات نہ بنتی تو تعامل مسلمین کو دلیل بناتے"(۲)

اور آگے حسن ابن صالح کے حوالے سے لکھا ہے : ــــ "امام صاحب حدیث کے ناسخ و منسوخ کی معرفت میں انتہائی تفحص سے کام لیتے تھے، جو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے اصحاب سے ثابت ہوتی اس پر عمل کرتے، وہ اہلِ کوفہ کی حدیث و فقہ کے سب سے بڑے عالم تھے، اور اس پر سختی سے عمل پیرا تھے۔"(۳)

غرض امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مصادر فقہ اور اصولِ استنباط سات تھے۔

(۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (۳) اقوالِ صحابہؓ (۴) اجماعِ امت (۵) قیاس (۶) استحسان (۷) عرف و تعامل ناس۔

فقہ حنفی کے ناقلین

یہ ایک حقیقت ہے کہ فقہ حنفی میں خود صاحبِ مذہب کی کوئی ایسی تصنیف نہیں ہے جسے فقہ حنفی کی اساس

---

(۱) تاریخ بغداد ۱۳/۳۶۸ ۔ اخبار ابی حنیفہ و اصحابہ للصیمری /۱۰ ۔ (۲) ایضاً /۱۱

(۳) مناقب للمکی /۵ ۔ (۴) مناقب للمکی /۸۰ ۔

اور اصل قرار دیا جائے۔ امام صاحب کی تصنیفات میں اعتقادیات سے متعلق "الفقہ الاکبر" کتاب الآثار، کتاب الرسالہ الی البستی، کتاب العالم والمتعلم اور کتاب الرد علی القدریہ کا تذکرہ ملتا ہے[1]۔ جن میں سے کوئی بھی فقہ کے مباحث سے تعلق نہیں رکھتی ہے۔ البتہ امام صاحب کے حکم سے ان کے زمانہ ہی میں ان کے مایۂ ناز شاگردوں نے فقہ حنفی میں متعدد کتابیں تصنیف کیں جنہیں ہم مذہب حنفی کی اساس و بنیاد قرار دے سکتے ہیں۔ اس جگہ ہم اجمالی طور پر فقہ حنفی کے بعض اہم ناقدین اور ان کی تصنیفات کا تذکرہ کرتے ہیں۔

۱۔ امام ابو یوسف (و ۱۱۳ھ م ۱۸۲ھ) مورخ ابن الندیم نے اصول و امالی میں آپ کی درج ذیل تصنیفات کا تذکرہ کیا ہے:

(۱) کتاب البیوع (۲) کتاب الحدود (۳) کتاب الزکوٰۃ (۴) کتاب الصلوٰۃ (۵) کتاب الصیام (۶) کتاب الصید والذبائح (۷) کتاب الغصب والاستبراء (۸) کتاب الفرائض (۹) کتاب الوصایہ (۱۰) کتاب الوکالۃ (۱۱) الامالی۔ جسے بشر ابن الولید قاضی نے روایت کیا ہے۔ یہ چھتیس کتابوں پر مشتمل ہے، اس میں امام صاحب کی جملہ تفریعات کا بیان ہے۔ (۱۲) کتاب اختلاف الامصار (۱۳) کتاب الجوامع، جسے یحییٰ ابن خالد کے لئے تصنیف کیا تھا۔ یہ چالیس کتابوں پر مشتمل ہے۔ اس میں اختلافی مسائل ذکر کئے گئے ہیں (۱۴) کتاب الرد علی مالک ابن انس (۱۵) رسالہ فی الخراج۔ جو ہارون رشید کے لئے لکھا گیا تھا۔ یہ کتاب قاہرہ سے ۱۳۴۲ھ میں شائع ہو چکی ہے[2]۔ راقم الحروف کی نظر سے بھی اس کا مطبوعہ نسخہ گزرا ہے۔ ان کے علاوہ آپ کی تصانیف میں کتاب الآثار، اختلاف ابن ابی لیلیٰ اور الرد علی سیر الاوزاعی نامی کتابیں بھی ہیں[3]۔ یہ کتابیں ابو الوفا افغانی کی تعلیق و تصحیح کے ساتھ "لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ حیدر آباد" سے شائع ہو چکی ہے۔ اختلاف ابن ابی لیلیٰ ۲۲۶ صفحات پر مشتمل ہے اور الرد علی سیر الاوزاعی ۱۳۵ صفحات پر۔

۲۔ زفر ابن الہذیل (و ۱۱۰ھ م ۱۵۸ھ) آپ کی تصنیفات میں مجرد فی الفروع اور کتاب الآثار کا پتہ چلتا ہے۔

۳۔ محمد ابن الحسن الشیبانی (و ۱۳۲ھ م ۱۸۹ھ) فقہ حنفی کے سب سے بڑے ناقل و راوی ہیں۔ ابن الندیم نے آپ کی چھیاسٹھ تصانیف کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے الجامع الصغیر، کتاب الخراج کے حاشیہ پر ۱۳۰۲ھ میں بولاق سے چھپ چکی ہے۔ الجامع الکبیر بھی ۱۳۵۶ھ میں قاہرہ سے اور ابو الوفاء افغانی کی تحقیق سے ۱۳۵۶ھ میں حیدر آباد سے شائع

---

(۱) الفہرست لابن الندیم / ۲۹۹۔ مناقب للکردی / ۱۲۲۔ (۲) الفہرست / ۳۱ - ۲۳۰۔

(۳) امام ابو حنیفہ، عہد و حیات / ۲۵۲۔

ہو چکی ہے۔[۱] آپ کی تصانیف میں "کتاب المبسوط" گوناگوں خصوصیات کی حامل ہے۔ یہ الاصل کے نام سے معروف ہے اور امام صاحب کی تصانیف میں سب سے طویل ہے۔ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے اس کی شرح لکھی تھی وہ "المبسوط الکبیر" کے نام سے مشہور ہے، اس کے شارحین میں شمس الائمہ حلوانی کا نام بھی قابلِ ذکر ہے۔ "کتاب السیر الکبیر" امام صاحب کی آخری تصنیف ہے جو انہوں نے امام اوزاعی کے رد میں لکھی تھی، امام صاحب کی ایک اہم تصنیف کتاب الزیادات ہے جس کا شمار ظاہر الروایہ میں ہے۔ سیر صغیر بھی امام صاحب کی تصنیف ہے۔ جس کا شمار ظاہر الروایہ میں ہے۔[۲]

۴۔ حسن بن زیاد اللؤلوئی، مورخ ابن الندیم، امام طحاوی کے حوالہ سے آپ کی آٹھ تصانیف کا تذکرہ کیا ہے: (۱) کتاب ادب القاضی (۲) کتاب الخراج (۳) کتاب الخصال (۴) کتاب الفرائض (۵) کتاب المجرد لابی حنیفہ (۶) کتاب معانی الایمان (۷) کتاب النفقات (۸) کتاب الوصایا۔[۳]

کتب احناف کے درجات

ساری کتب احناف اپنے استناد کے لحاظ سے ایک درجہ میں نہیں ہیں۔ علماء نے ان کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) ظاہر روایت (۲) نوادر (۳) فتاویٰ اور واقعات ــــ کتب احناف میں ذکر کردہ اقوال و روایات کا تعلق ان میں سے کسی ایک سے ہوگا اور اسی اعتبار سے ان پر قوی ضعیف، راجح، مرجوح اور مفتی بہ ہونے کا حکم لگے گا۔

ظاہر روایت سے مراد حضرت امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے وہ اقوال ہیں جو امام محمدؒ کی ان چھ کتابوں میں سے کسی ایک میں مذکور ہوں: (۱) مبسوط (۲) الجامع الصغیر (۳) الجامع الکبیر (۴) زیادات (۵) سیر کبیر (۶) سیر صغیر ــــ نوادر سے وہ اقوال و روایات مراد ہیں جو امام محمدؒ کی مذکورہ بالا چھ کتابوں کے علاوہ کسی اور کتاب، یا قاضی ابو یوسف اور حسن بن زیاد کی طرف منسوب تحریروں میں ذکر کی گئی ہوں۔ نوادر میں عام طور پر ان چھ کتابوں کا تذکرہ کیا جاتا ہے: (۱) ہارونیات۔ جو خلیفہ ہارون رشید کی طرف منسوب ہے۔

---

(۱) الفہرست ر۳۴۳ - ۱۳۴۳ - (۲) امام محمد بن الحسن الشیبانی کی تصنیف ہے۔ کتاب المبسوط "کتاب الاصل" کے نام سے ۱۳۸۶ھ میں ابو الوفاء افغانی کی تحقیق کے بعد چار جلدوں میں دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد سے شائع ہو چکی ہے۔ کتاب الحجہ علی اہل المدینہ بھی مفتی سید مہدی حسن کی تعلیق کے ساتھ لجنۃ احیاء المعارف النعمانیہ حیدر آباد سے ۱۳۸۵ھ میں چار جلدوں میں منظر عام پر آچکی ہے (باقی برص

(۲) کیسانیات، جو امام محمد کے شاگرد شعیب کیسانی کی طرف منسوب ہے۔ (۳) رقیات۔ جو رقہ نامی مقام کی طرف منسوب ہے (۴) کتاب المجرد، یہ حسن بن زیاد کی تالیف ہے (۵) کتاب الامالی یہ امام ابو یوسف کی طرف منسوب ہے۔ (۶) جرجانیات۔

فتاویٰ اور واقعات سے وہ احکام مراد ہیں، جن کی صراحت حضرت امام ابو حنیفہؒ نے نہیں کی اور نہ وہ مسائل ان کی مجلس بحث و تحقیق میں زیر بحث آسکے ہوں، بعد کے فقہاء ائمہ نے اپنے استنباطات اور فقہ حنفی کے اصولوں کو سامنے رکھ کر ان کی تخریج و تفریع کی ہو۔ اس سلسلہ میں تین کتابوں کا خصوصیت سے تذکرہ کیا جاتا ہے۔

(۱) فقیہ ابو اللیث سمرقندی کی "کتاب النوازل" دوسرے ناطفی کی "مجموع النوازل والواقعات"، (۳) صدر شہید کی "الواقعات"[۱]، فقہ حنفی کی یہ کتابیں ابتدائی مصادر کا درجہ رکھتی ہیں۔

فقہاء احناف کے طبقات

فقہ حنفی کے سات طبقات کئے گئے ہیں :

۱۔ وہ ائمہ مجتہدین جو اصول وضوابط خود وضع کر کے ان کی مدد سے فروع وجزئیات کا استخراج کرتے ہیں۔ انہیں "مجتہدین مطلق" کہا جاتا ہے، جیسے ائمہ اربعہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعی وغیرہم۔

۲۔ جو ائمہ کسی امام کے وضع کردہ اصول واستنباط کے ماتحت رہکر ادلہ شرعیہ سے فروع وجزئیات مستنبط کرتے ہیں انہیں "مجتہدین فی المذہب" کہا جاتا ہے، جیسے امام ابو یوسفؒ، امام محمد اور امام ابو حنیفہؒ کے دیگر تلامذہ۔

۳۔ تیسرے درجہ میں وہ ائمہ مجتہدین ہیں جو اصول وفروع میں تو صاحب مذہب امام کی پیروی کرتے ہیں، مگر غیر منصوص مسائل میں حسب ضرورت اجتہاد کرتے ہیں، انہیں "مجتہدین فی المسائل" کہا جاتا ہے، جیسے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: امام صاحب کی معروف تصنیف "الجامع الکبیر" بھی ابو الوفا افغانی کی تحقیق سے لجنۃ احیاء المعارف العثمانیہ حیدرآباد سے ۱۳۵۶ھ میں شائع ہو چکی ہے۔ یہ کتاب امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ کی لائبریری میں موجود ہیں۔ (۲) الفہرست / ۴۳۴۔

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ابن عابدین شامی کا رسالہ "عقود رسم المفتی" / ۱۳-۸۔

امام خصاف، طحاوی وغیرہ۔

۴۔ چوتھے درجہ میں وہ فقہاء ہیں جو اجتہاد کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں، مگر ماخذِ شرعیہ پر قابو یافتہ ہونے کی وجہ سے ائمہ سے منقول مبہم و مجمل اقوال کی تفصیل و وضاحت کرتے ہیں، انہیں "اصحاب تخریج" کہا جاتا ہے جیسے امام جصاص، رازی وغیرہ۔

۵۔ پانچویں درجہ میں وہ ائمہ ہیں جن کا کام محض تعارض کے وقت روایات واقوال کے درمیان ترجیح و تطبیق دینا ہے۔ جیسے امام قدوری، صاحب ہدایہ وغیرہم۔

۶۔ اصحابِ تمیز کا ہے، جو اقوی، قوی، اصح، صحیح اور ضعیف روایات کے درمیان ظاہر روایت اور غیر ظاہر روایت کے مابین فرق و امتیاز کرسکتے ہیں۔ جیسے صاحبِ کنز اور دیگر اصحابِ متون۔

۷۔ عام فقہاء کا ہے۔ جو مذکورہ بالا صلاحیتوں کے حامل نہیں، بس فقہ کی نقول کا علم رکھتے ہیں۔"[1]

فقہ مالکی

یہ امام دار الہجرہ مالک ابن انس کی طرف منسوب ہے۔ فقہ مالکی اہل سنت والجماعۃ کا دوسرا بڑا فقہی مسلک ہے، اس کی نشوونما مدینۃ الرسول میں ہوئی، جو مہبطِ وحی، مسکن رسولؐ اور ہزاروں جلیل القدر صحابہ کا ماویٰ و ملجا تھا۔ اور یہاں سے پورے حجاز میں اس کی اشاعت ہوئی، پھر بصرہ، مصر، افریقہ، اندلس اور مغربِ اقصیٰ میں اسے غلبہ حاصل ہوا، امام مالک کے اصول میں سب سے اہم چیز علامہ ابن خلدون کے بقول اہل مدینہ کا تعامل ہے۔[2]

امام مالک تقریباً پچاس سال درس و افتاء میں مشغول رہے، طلبہ اور عوام جو مسائل آپ سے پوچھتے تھے آپ کے شاگردان مسائل کے جوابات یاد کرلیتے یا لکھ لیتے، آپ کی وفات کے بعد آپ کے شاگردوں نے آپکے جوابات اور فقہی اقوال و آراء کو مدون کیا، یہ مجموعہ فقہ مالکی کے نام سے مشہور ہوا۔

امام مالک کا طریقۂ اجتہاد

امام مالک کا طریقۂ اجتہاد اور منہج استنباط یہ تھا:

---

(۱) کتاب طبقات الحنفیہ ۲/۲۰ مخطوطہ مکتبہ خدابخش لائبریری پٹنہ، طبقات الفقہاء لطاش زادہ ۸/۰۷، در مختار علی ہامش رد المحتار ۱/۰۴ مطبوعہ دار الفکر۔ (۲) مقدمہ ابن خلدون ۴/۰۲-۴۴۶۔

اگر کوئی مسئلہ درپیش ہوتا تو آپ سب سے پہلے کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتے، اگر کتاب اللہ میں اس کا حکم نہیں ملتا تو سنتِ رسول اللہ ؐ کی طرف رجوع کرتے، پھر اجماعِ صحابہ، اس کے بعد تعامل اہلِ مدینہ۔ قیاس و اجتہاد استحسان و سدِ ذرائع۔"[1]

فقہ مالکی کے ناقلین

فقہ مالکی کی اساس و بنیاد اولاً امام مالکؒ کی موطا قرار پاتی ہے، اگرچہ یہ احادیث و آثار کا مجموعہ ہے، مگر اس میں اس کثرت سے فتاویٰ اور فقہی آراء ذکر کی گئی ہیں کہ ہم اسے حدیث و فقہ کا سنگم قرار دے سکتے ہیں، یہ امام صاحب کی معروف تصنیف ہے جو حدیث و فقہ دونوں کا مجموعہ ہے۔ اس میں صحیح احادیث و آثار کے ساتھ حضراتِ صحابہ کے فتاویٰ بھی جمع کئے گئے ہیں۔ موطا کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ اس کے رواۃ حجازی ہیں اور یہ مدینۃ الرسول ؐ میں لکھی گئی ہے۔ نیز موطا میں صرف اس حدیث یا فتویٰ کو جگہ دی گئی ہے جسے صحت کا درجہ حاصل ہے۔ امام صاحب کی تصانیف میں ابن الندیم نے ایک رسالہ کا بھی تذکرہ کیا ہے جسے امام صاحب نے خلیفہ ہارون رشید کے لئے لکھا تھا اس کی روایت ابوبکر ابن عبد العزیز سے ہے، جو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے ہیں۔ یہ رسالہ قاہرہ سے ۱۳۱۱ھ میں شائع ہو چکا ہے۔[2]

فقہ مالکی کی نقل و روایت اور ترویج و اشاعت میں آپ کے جو تلامذہ پیش پیش رہے، ان میں خاص طور پر قابلِ ذکر محمد ابن ابراہیم، ابن دینار مدنی (م ۱۸۲ھ) مغیرہ ابن عبد الرحمان المخزومی مدنی (م ۱۸۶ھ)، عبد الرحیم ابن خالد الاسکندرانی۔ اشہب ابن عبد العزیز اور یحییٰ ابن یحییٰ ہیں۔ فقہ مالکی میں لکھی جانے والی کتابوں میں ایک اہم کتاب المدونۃ الکبریٰ ہے، جو امام مالک ابن انس کی طرف منسوب ہے۔ مگر در حقیقت یہ کتاب امام مالک کے ممتاز شاگرد عبد الرحمٰن ابن قاسم کی تصنیف ہے، جسے ان کے شاگرد سحنون نے روایت کیا ہے۔ یہ کتاب چھ جلدوں میں مطبع السعادہ مصر سے شائع ہو چکی ہے۔

فقہ شافعی

یہ امام محمد ابن ادریس شافعی کی طرف منسوب ہے۔ اس کی نشو و نما مولد رسول ؐ مکہ مکرمہ میں ہوئی اور بھر

---

(۱) دراسۃ تاریخیۃ للفقہ و اصولہ، للدکتور مصطفیٰ سعید الخن ر ۱۰۰-۹۹ (۲) الفہرست ر ۲۲۳۔

اطراف و اکناف عالم میں پھیل گئی۔ فقہ شافعی کے مؤسس امام شافعی کو اہلِ حدیث اور اہل الرائے دونوں مکاتبِ فقہ کے اصل سرچشموں سے فیضیاب ہونے کا بھرپور موقع ملا ہے۔ اصحابِ حدیث کے امام مالک ابن انس کی فیض رساں خدمت میں رہکر ان کے مناہج استنباط اور اصولِ استنباط و طرقِ اجتہاد سے خوب آگاہی حاصل کی۔ امام اعظمؒ کے معتمد شاگرد امام محمد ابن الحسن الشیبانی کی صحبت میں رہکر فقہ حنفی کے مناہج اور اس کے اصول و کلیات کو اپنے سینے میں محفوظ کیا اور پھر دونوں مکاتبِ فقہ کا نچوڑ و ماحصل فقہ شافعی کی صورت میں مدون کرکے ایک نئی راہ قائم کی۔ آپ کی فقہ کا دو حصہ ہے

۱۔ فقہ شافعی قدیم: فقہ شافعی کا یہ وہ حصہ ہے، جسے آپ نے عراق میں آکر مرتب کیا تھا۔ اس میں عراقی رنگ کا غلبہ ہے۔

۲۔ فقہ شافعی جدید: یہ وہ حصہ ہے جسے آپ نے مصر میں آکر مرتب کیا تھا۔ اس میں حجازی رنگ غالب ہے۔

فقہ شافعی میں عبد اللہ ابن عباس کی فقہی آراء اور ان کے مناہجِ فکر سے بہت فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ ابن خلدون نے بھی فقہ شافعی کو عراقی اور حجازی منہج کا سنگم قرار دیا ہے۔

امام شافعی کا منہج استنباط

ائمۂ اربعہ میں سے حضرت امام شافعی وہ خوش بخت انسان ہیں جنہیں اپنے مناہجِ فکر اور اصولِ استنباط و استخراج کو مدون کرنے کا موقع ملا ہے۔ "الرسالہ" نامی کتاب آپ کے اصولِ استنباط کی شاہکار ہے۔ امام صاحب کی تحریرات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بالترتیب سات ادلہ کو پیشِ نظر رکھنے اور ان کی مدد سے مسائل مستنبط کرتے تھے:

۱۔ اولاً کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتے اور اسے اپنے مسئلہ کی بنیاد بناتے۔

۲۔ اگر کتاب اللہ میں حکم نہیں ملتا تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف متوجہ ہوتے۔

۳۔ اگر سنتِ رسول اللہ میں حکم نہیں ملتا تو پھر اجماعِ امت کا سہارا لیتے۔

۴۔ اگر ان تینوں میں حکم نہیں ملتا تو پہلے کتاب اللہ کی روشنی میں قیاس کرتے۔

۵۔ پھر سنتِ رسول اللہ کی روشنی میں قیاس کرتے۔

---

(۱) مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۶-۴۴۷۔

پھر اجماع کی روشنی میں قیاس کرتے۔

۷۔ اور اخیر میں مختلف فیہ احکام پر قیاس کرتے[1]۔

ان سب کا حاصل وہی ادلۂ اربعہ، کتاب اللہ، سنتِ رسولؐ، اجماع اور قیاس ہیں۔

فقہ شافعی کی نقل و روایت

مذاہبِ اربعہ میں صرف فقہ شافعی کو یہ شرف حاصل ہے کہ صاحبِ مذہب امام نے خود اپنے اقوال اور فقہی آراء کی تدوین و تبویب کی طرف پوری توجہ مبذول کی ہے اور خود ہی اپنے مذہب کو مدون کیا ہے۔ علامہ ابن الندیم نے تلاش تتبع کے بعد امام صاحب کی ۵۰ اگرانقدر تصانیف کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے "الرسالہ" اصول الفقہ میں اور "کتاب الام" فقہ میں خاص اہمیت کی حامل ہے۔ کتاب الام آپ کی سب سے مشہور و متداول اور معرکۃ الآراء تصنیف ہے۔

امام شافعی سے استفادہ کرنے اور آپ کے فقہی مذہب کو پروان چڑھانے والوں کی تعداد انگنت ہیں۔ اہم ناقلین میں امام شافعی کے معتمد شاگرد امام ابو ابراہیم مزنی صاحب تصانیف الجامع الکبیر، الجامع الصغیر، مختصر المختصر، ابو موسیٰ یونس بن عبدالاعلیٰ (م ۲۶۴ھ) اور محمد ابن عبداللہ المصری خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں[2]۔

فقہ حنبلی

فقہ حنبلی امام احمد بن حنبل کی طرف منسوب ہے۔ امام احمد بن حنبل نے بلند پایہ محدث ہونے کے ساتھ ساتھ فقہ شافعی کے سربراہ حضرت امام شافعی سے فقہ میں کمال درک پیدا کیا اور ان کی خدمت میں رہ کر ان کے اصول اور مصادر فقہ سے پوری طرح واقفیت حاصل کی اور پھر حدیث و فقہ کے امتزاج سے ایک نئے فقہی مسلک کی بنیاد ڈالی جو "فقہ حنبلی" کے نام سے موسوم ہوئی۔ آپ کی فقہ بہت سادہ اور زیادہ تر نصوص کے ظواہر تک محدود ہے، کیونکہ آپ عقل و درایت سے کام لینے کے زیادہ قائل نہ تھے۔ آپ کی فقہ کی بنیاد دراصل احادیث و آثار پر ہے، قیاس و اجتہاد کو اس میں بہت کم دخل ہے، اسی لئے بعض بعض مسائل میں امام صاحب کے سات سات اقوال ملتے ہیں۔

---

(۱) ماخوذ از "فقہ شافعی اور اس کی ادلیات وخصوصیات" مولانا خالد سیف اللہ رحمانی (بحث و نظر شمارہ ۱۳)

(۲) الفہرست/۲۴۵-۲۴۲ (۳) طبقات الفقہاء للشیرازی/۱۰۲-۹۷۔ الفہرست/۵۴-۲۴۵۔

امام احمد بن حنبل کا طریقۂ اجتہاد

وہ اصول استنباط اور مناہج استخراج جن پر امام احمد بن حنبل نے اپنے فقہ و فتاویٰ کی بنیاد رکھی، علامہ ابن القیم حنبلی کی تحقیق کے مطابق پانچ ہیں:

۱۔ نصوص: امام احمد جب کسی مسئلہ میں قرآن و حدیث کی نص پاتے تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے اور اس کے خلاف جو اقوال و فتاویٰ ہوتے ہیں ان کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔

۲۔ فتاویٰ صحابہ: یعنی اگر انہیں کسی مسئلہ میں نص نہیں ملتی ہے اور اس میں کسی صحابی کا فتویٰ ہوتا ہے، تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے ہیں۔

۳۔ اگر صحابہ کے اقوال باہم مختلف ہوتے ہیں تو ان میں سے جن کا قول کتاب و سنت سے قریب تر ہوتا ہے اسے اختیار کر لیتے ہیں اور صحابہؓ کے اقوال کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتے ہیں۔

۴۔ اگر کسی مسئلہ میں مرفوع اور صحیح حدیث نہیں ملتی ہے تو حدیث مرسل اور ضعیف کو بھی اپنے فتویٰ کی بنیاد بنا لیتے ہیں۔

۵۔ ضرورتاً ہی قیاس سے کام لیتے ہیں۔(۱) مگر ان سب کا خلاصہ وہی چار ماخذ ہیں، جن کا ابن قیم نے ذکر کیا ہے۔

نصوص کے اندر کتاب و سنت دونوں داخل ہیں، کیونکہ نص یا تو کتاب اللہ سے ہوگی یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اور اصل ثانی (یعنی فتاویٰ صحابہؓ) میں اصل ثالث (یعنی صحابہؓ کے مختلف اقوال کے درمیان ترجیح داخل ہے اور اصل الرابع یعنی حدیث مرسل اور ضعیف پر عمل کرنا استدلال بالنصوص میں داخل ہے۔

اس طرح ابن القیم نے جن اصول کا تذکرہ کیا ہے وہ دراصل چار ہی ہیں: کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، فتویٰ صحابی اور قیاس۔ شیخ ابوزہرہ کی تحقیق کے مطابق امام احمد بن حنبل کے نزدیک: اجماع امت، استصحاب، مصالح مرسلہ اور سد ذرائع۔(۲) نیز ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن کی تحقیق کے مطابق استحسان وغیرہ

---

(۱) اعلام الموقعین ۱/۳۳-۲۹۔ (۲) ابن حنبل لابی زہرہ/۱۲-۳۰۱۔

(۳) دراسۃ تاریخیۃ للفقہ واصولہ/۱۹۔

بھی امام صاحب کے اصول و استنباط میں سے ہیں"۔

فقہ حنبلی کے ناقلین

فقہ حنبلی میں صاحبِ مذہب امام کی فقہ کے موضوع پر کوئی ایسی تصنیف نہیں ہے، جسے مذہب کی اساس دیا جا سکے۔ علامہ ابن الندیم نے آپ کی تصانیف کی تعداد ۱۲ بتائی ہے، جن میں سے اکثر کا تعلق علم حدیث سے ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابن حنبل کتابتِ حدیث کے تو قائل تھے، مگر انہیں یہ بات ناپسند تھی کہ ان کی فقہی آرار و اقوال کی تدوین و ترتیب کی طرف توجہ کی جائے۔ بلکہ آپ نے اپنے بعض شاگردوں کو خصوصیت سے اس سے منع فرمایا"[۲]۔

امام صاحب کی تصانیف میں فقہ کے موضوع پر ہی چند کتابوں کا پتہ چلتا ہے، مثلاً مناسک کبیر، مناسک صغیر اور نماز کے موضوع پر لکھا جانے والا رسالہ۔ ان کتابوں میں بھی امام صاحب نے اپنی آرا اور اقوال جمع نہیں کئے ہیں، بلکہ احادیث و آثار ذکر کئے گئے ہیں۔ اس لئے فقہ حنبلی کا سارا دارمدار امام صاحب کے تلامذہ کی تصنیفات پر ہے جنہیں ان کی وفات کے بعد ان کے شاگردوں نے قلمبند کر کے عام کیا تھا، ان میں سرفہرست ابراہیم حربی، ابراہیم بن ہانی، ابو طالب مشکاتی، ابوبکر ابوبکر الاثرم، امام صاحب کے صاحبزادے صالح بن احمد، عبدالرحمن بن احمد اور احمد بن محمد اقرم ہیں"[۳]۔

دیگر فقہی مسالک

ائمہ اربعہ کے فقہی مسالک، ان کے طریقِ کار اور اصولِ فقہ کی تدوین کے ساتھ اسی دور میں بعض دیگر ائمۂ مجتہدین کے فقہی مسالک کی تدوین بھی ہوئی، مثلاً: امام ابو سعید حسن بن یسار بصری (م ۱۱۰ھ) امام ابو اوزاعی ابو عمرو عبدالرحمن بن عمرو بن محمد (م ۱۵۷ھ) امام سفیان بن سعید ثوری (م ۱۶۱ھ) امام لیث بن سعد (م ۱۷۵ھ) امام سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ) امام داؤد بن علی اصبہانی ظاہری۔ امام اسحاق بن راہویہ، امام ابو ثور ابراہیم۔ لیکن اہل سنت والجماعت کی مصداق امت مسلمہ کی اکثریت مذاہب اربعہ کی مقلد ہوتی اور قبول عام انہیں ائمۂ اربعہ کے مسائل مستخرجہ کو حاصل ہوا۔

اصولِ فقہ اور اس کا منہجِ تصنیف

مولانا محمد ظفر عالم ندوی (متخصص فی الفقہ دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد)
(نائب مفتی واستاذ، دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ)

اصولِ فقہ کی تعریف

فقہ کے احکام اور مسائل کی بنیاد جن اصولوں اور ضابطوں پر ہوا کرتی ہے، انہیں اصول فقہ کہتے ہیں، قاضی ابویعلی بغدادی فرماتے ہیں: ھو عبارۃ عما تبنی علیہ مسائل الفقہ وتعلم احکامہا بہ[۱]۔ یعنی جن چیزوں پر فقہ کے مسائل کی بنیاد ہو اور جن کے ذریعہ فقہ کے احکام معلوم ہوں انہیں اصول فقہ کہا جاتا ہے، علامہ ابن ہمام نے کچھ اور وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے؛ ھو ادراک القواعد التی یتوصل بھا الی استنباط الفقہ[۲]۔ یعنی ایسے قواعد اور ضابطے جن کے ذریعہ فقہ کے استنباط تک رسائی ہو، ان کو اصولِ فقہ کہتے ہیں۔ شیخ ابوزہرہ نے دوسرے الفاظ میں اس طرح بیان فرمایا: ھو العلم بالقواعد التی تبین طریقۃ استخراج الاحکام من الادلۃ[۳]۔ یعنی ایسے قواعد جو ان احکام کے طریقہ استنباط و استخراج کی وضاحت کرے جو شرعی دلائل کی روشنی میں مستنبط کئے گئے ہوں۔

مذکورہ تعریفات کی وضاحت سے معلوم ہوا کہ اصول فقہ میں دلائل شرعیہ یعنی استدلال اور طریقۂ استنباط سے بحث کی جاتی ہے، مثلاً اصول ہے: "الامر للوجوب" یعنی امر وجوب کے لئے آتا ہے۔ اب اگر کوئی فقیہ اس آیت کریمہ پر غور کرے: "یاایھا الذین اٰمنوا اوفوا بالعقود" تو وہ یہ حکم لگائے گا کہ یہاں امر ہے، جس کا تقاضا ہے، معاملات و معاہدات کا پورا کرنا واجب ہے، ایک دوسرا اصول ہے: "النھی للتحریم" یعنی نہی حرام قرار دینے کے لئے ہے۔ فقیہ آیت: یاایھا الذین اٰمنوا

---

(۱) العدۃ فی اصول الفقہ ۱/۷۔ (۲) التحریر لابن ھمام / ص ۴۸۔

(۳) اصول الفقہ لابی زھرہ / ۵۔

لا یسخر قوم من قوم " پر اس اصول کو منطبق کرے گا تو حکم لگائے گا کہ کسی قوم کا مذاق اڑانا حرام ہے غرض ایک فقیہ نصوص کو ان قواعد وضوابط پر منطبق کرتا جائے گا اور حکم نکالتا جائے گا۔[1]

اصولِ فقہ اور قواعدِ فقہ میں فرق

اصول ہی سے ایک اور قریبی لفظ "قواعد" بھی ہے، اصولِ شرع میں دونوں کا مصداق الگ الگ ہے، ان دونوں کے درمیان فرق واضح کردینا ضروری ہے، شیخ ابو زہرہ نے لکھا ہے کہ اصول فقہ وہ قانون ہے جس کو فقیہ اس لئے برتتا ہے کہ استنباطِ احکام میں غلطیوں سے محفوظ رہے: ھوالقانون الذی یلتزمہ الفقیہ لیعتصم بہ من الخطاء فی الاستنباط۔[2] ہم مثل احکام جس فقہی ضابطہ سے مربوط ہوجائیں، اس ضابطہ کو قاعدہ کہتے ہیں، جیسے ملکیت یا ضمان اور خیارات کا قاعدہ ہے[3]۔ گویا قواعد کا تعلق احکام وفروع سے ہے، اصول سے نہیں۔ اصولِ فقہ کا تعلق فروعی احکام وجزئیات سے نہیں ہے، بقول شیخ ابو زہرہ: نقول ان القواعد دراستھا من قبیل دراسۃ اصول الفقہ وھی مبنیۃ علی الجمع بین المسائل المتشابہ من الاحکام الفقھیۃ واصول الفقہ مبنی علیہ استنباط الفروع الفقھیۃ۔[4]

مولانا علی احمد ندوی نے اپنی کتاب "القواعد الفقھیۃ" میں اصول وقواعد کے فرق پر سیر حاصل گفتگو کی ہے، انہوں نے لکھا ہے: ان علم اصول الفقہ بالنسبۃ للفقیہ میزان ضابط للاستنباط الصحیح وغیرہ والقاعدۃ فھی قضیۃ کلیۃ او اکثریۃ جزئیاتھا بعض مسائل الفقہ وموضوعھا دائما ھو فعل المکلف۔[5] یعنی اصولِ فقہ ایک فقیہ کے لئے صحیح اور غلط استنباط کو پرکھنے کی ایک میزان ہے اور قاعدہ ایک قضیہ کلیہ یا اکثریہ ہے، جس کی جزئیات فقہ کے مسائل ہوا کرتے ہیں اور اس کا موضوع ہمیشہ مکلف کا فعل ہوا کرتا ہے، اس سلسلہ میں سب سے بہتر بات وہ ہے جو علامہ قرافیؒ نے لکھی ہے کہ اصولِ فقہ کی بنیاد کلامِ عربیت پر ہے اور قواعد کا مدار شریعت کے عام مزاج اور اسرار وحکم

---

(۱) علم اصول الفقہ عبد الوہاب خلاف/ص ۱۳۔ (۲) اصول الفقہ/ص ۷۔

(۳) حوالۂ سابق ——— (۴) حوالۂ سابق — (۵) القواعد الفقھیۃ علی احمد ندوی/ص ۵۹

فاضل مصنف نے پورے انتقصاد کرکے پانچ فرق بتائے ہیں، طوالت کے خوف سے ہم اسے حذف کررہے ہیں۔ ۱۲۔

پر ہے۔[1]

اصولِ فقہ کا موضوع

شریعت کے مصادر و مآخذ یعنی کتاب اللہ، سنتِ رسولؐ، اجماع اور قیاس، نیز ضمنی مآخذ استحسان، استصحاب، قولِ صحابیؓ، سد ذرائع وغیرہ اصولِ فقہ کا موضوع ہیں، ان مآخذ و مصادر کی حیثیت ان کا مرتبہ، قواعد لغت کے ذریعہ نصوص کے مفہوم کی تعیین اور اس طرح کی دیگر تفصیلات اصول فقہ کا میدان ہیں[2]۔ شیخ ابوزہرہ کے بقول اصول فقہ کا موضوع ہر وہ چیز ہے جس کا تعلق استنباط احکام کے طرز و طریق سے ہو اور جادۂ حق سے منحرف ہونے نہ دے: "فموضوع اصول الفقہ کل ما یتعلق بالمنہاج الذی یرسم للفقیہ لیتقید بہ فی استنباطہ حتی لا یخرج عن الجادۃ[3]۔"

غرض و غایت

احکامِ شرعیہ کی معرفت جو دنیوی اور اخروی دونوں کی اساس ہیں، اصولِ فقہ کا مقصود اور اس کی غایت ہے۔ علامہ آمدی نے لکھا ہے: اما غایۃ علم اصول الفقہ فالوصول الی معرفۃ الاحکام الشرعیۃ التی ہی مناط السعادۃ الدنیویۃ والاخرویۃ[4]۔

ضرورت

اسلام اللہ تعالیٰ کا آخری دین اور آخری شریعت ہے اور قیامت تک آنے والے انسانوں کے لئے مشعل راہ اور سرچشمۂ ہدایت ہے، لیکن ظاہر ہے کہ قیامت تک آنے والے واقعات کی تفصیلات کتاب و سنت کی نصوص میں موجود نہیں ہیں اور دوسری طرف نو پیش آمدہ واقعات کا پیش آنا

---

(۱) الفروق ۱/۳۔ (۲) اصول الفقہ الاسلامی للزحیلی ۱/۲۶۔

(۳) اصول الفقہ لابی زہرہ/ص ۶۔ (۴) الاحکام فی اصول الاحکام ۱/۲۴۔

امر طبعی ہے اور ان کا حل ضروری ہے، اس لئے ضرورت تھی کہ کچھ ایسے قواعد اور ضابطے مقرر ہوں جن کے ذریعہ دلائل شرعیہ کی روشنی میں پیش آمدہ مسائل کا حل نکالا جا سکے"[۱]۔ اصولِ فقہ کی ترتیب و تدوین کی ضرورت و اہمیت کیوں دامنگیر ہوئی، شیخ عبدالوہاب الخلاف نے اس پر بڑی عمدہ گفتگو فرمائی ہے[۲]:

اصولِ فقہ کی خشتِ اوّل

اصول فقہ کا رشتہ چونکہ فقہ کے ساتھ چولی دامن کا ہے، اسلئے طبعی بات ہے کہ فقہ کی تدوین کے ساتھ ساتھ ہی اصولِ فقہ کی بنیاد بھی پڑی ہوگی، ایسی صورت میں شریعت جتنی قدیم ہے اُس فن کی اولیات بھی اسی قدر قدیم ماننی پڑے گی، مثلاً خود قرآن پاک کہتا ہے کہ امر وجوب اور نہی حرمت کی مقتضی ہے، حدیث سے قیاس اور اجماع کا ثبوت ملتا ہے، یہ سب اصولِ فقہ کی "خشتِ اوّل" کہلانے کی حقدار ہیں، کتاب و سنت کے بعد صحابہؓ کی اجتہادات کو سامنے رکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ گو اس عہد میں اصطلاحات وضع نہ ہوئی تھیں، لیکن فقہ کے ان اصول سے وہ بھی فائدہ اٹھایا کرتے تھے۔ ڈاکٹر جمال الدین عطیہ نے امام الحرمین کا قول نقل کیا ہے:

نحن نعلم قطعا ان الوقائع التی جرت فتاوی علماء الصحابة واقضیتهم تزید علی المنصوصات زیادة لا یحصرها عد ولا یحویها فانهم کانوا قایسین فی قریب من مائة سنة والوقائع تتوی، والنفوس الی البحث طلعة وماسکتوا عن واقعة صائرین الی انه لا نص فیها...... وعلی قطع نعلم انهم ماکانوا یحکمون

ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ وہ واقعات جن کے بارے میں صحابہ کرامؓ نے فتاویٰ دئے ہیں، یا فیصلے کئے ہیں وہ منصوصات سے کہیں زیادہ ہیں اور بے حد حساب ہیں، اس لئے کہ ان کے قیاس و استنباط کا سلسلہ تقریباً ایک صدی تک جاری رہا، جس میں واقعات و حوادث یکے بعد دیگرے پیش آتے رہے اور تحقیق و جستجو کی طرف مائل رہے اور کسی واقعہ کے بارے میں حکم شرعی کے

---

(۱) ابن قدامہ واثارہ، التلویح والتوضیح / ص ۳۔

(۲) علم اصول الفقہ عبدالوہاب الخلاف / ص ۱۶-۱۷۔

بکل ما یعن لهم من غیر ضبط و رابط، و ملاحظة قواعد متبعة عندهم۔[۱] .. ..

تعیین میں یہ حضرات اس عذر کی وجہ سے خاموش رہے کہ اس کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے...... اور ہم یہ بھی یقین سے ساتھ جانتے ہیں کہ وہ ان واقعات کے بارے میں بغیر ضبط و ربط اور مخصوص مسلمہ اصول و قواعد کی رعایت کئے بغیر ہر وہ بات جو ان کے ذہن میں آئے اسے بنار حکم نہیں بناتے تھے۔

اس موقع پر صحابہؓ کے بعض فتاویٰ کا ذکر کیا جاتا ہے، جن میں ضرور انہوں نے اس طرح کے اصول کو پیشِ نظر رکھا ہوگا۔ ایک شخص حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آئے اور انہوں نے کہا کہ میرے والد میری ساری کمائی اپنے قبضہ میں لینا چاہتے ہیں، حضرت ابوبکرؓ نے ان کے والد سے کہا: "انما لك من ماله ما یکفیك" یعنی تم اپنے بیٹے کے مال سے اتنا ہی لے سکتے ہو جتنا تمہاری ضرورت کے لئے کافی ہو، باپ نے اپنے دعویٰ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کیا "انت ومالك لابیك" یعنی تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے اس حدیث کے اطلاق کو مقید فرمایا اور لام کو ملک کے بجائے استحقاق پر محمول کیا اور اس حدیث کا مفہوم متعین کرتے ہوئے اس حق کو نفقہ اور ضروریاتِ زندگی تک محدود کرتے ہوئے فرمایا: "ارض بما رضی اللہ به" اللہ جس پر راضی ہے تو بھی اتنے پر راضی ہو جا۔[۲] اسی طرح عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے سوادِ عراق کو مجاہدین کے درمیان تقسیم نہیں کیا، مدینہ منورہ کے بازار میں درآمد ہونے والے سامان خورد و نوش کو خرید کر ذخیرہ کرنے اور اسے زیادہ قیمت پر فروخت کرنے سے منع کر دیا، فاطمہ بنت قیس کی اس روایت کو جس میں مطلقہ کو اس کی عدت کے نفقہ سے محروم کر دیا گیا، حضرت عمرؓ نے کتاب و سنت کے خلاف قرار دیتے ہوئے رد کر دیا، اسی طرح سد ذرائع کے اصول کی رعایت کرتے ہوئے عورتوں کو مساجد کی حاضری سے منع فرما دیا۔[۳] حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شرابی کو اسّی کوڑے کی سزا دینے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

---

(۱) التنظیر الفقہی بحوالہ البرہان، فقرہ ۱۱۔ (۲) اصول الفقہ ابوزہرہ، ص ۷۔

(۳) سنن بیہقی۔ ص ۱۴۸ ج ۵۔

اذا شرب سکر هذی و اذا هذی افتری فاجعلہ حد القذف[1]

جب شراب پیے گا تو نشہ آئے گا جب نشہ آئے گا تو بیہودہ بکے گا اور جب بیہودہ بکے گا تو جھوٹ گڑھے گا اور جھوٹ گھڑنے کی جو سزا ہے وہی اس کو ملنی چاہیے۔

یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حکم بالمآل اور حکم بالذرائع کا طریقہ اختیار فرمایا ہے، ابن مسعودؓ نے اس عورت کے بارے میں جس کے شوہر نے انتقال کیا ہو فرماتے تھے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے، "ان عدتہا بوضع الحمل"، اور اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال فرماتے تھے: "اشهد ان سورۃ النساء الصغریٰ نزلت بعد سورۃ النساء الکبریٰ"۔ یعنی سورۂ طلاق سورہ بقرہ کے بعد نازل ہوئی، اس میں اصول فقہ کے ایک اہم قاعدہ کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے کہ: ان المتاخر ینسخ المتقدم او یخصصہ۔[2] یعنی بعد کا واقعہ پہلے کو منسوخ کر دیتا ہے، یا اس کی تخصیص کر دیتا ہے۔

اصولِ فقہ تابعین کے دور میں

عہدِ تابعین میں فتوحاتِ اسلامی کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا تھا اور نئے نئے واقعات کی کثرت ہونے لگی، ان کے حل کے لئے تابعین کی ایک جماعت پوری طرح اس طرف متوجہ ہو گئی، جن میں مدینہ میں سعید بن مسیبؒ اور عراق میں علقمہ اور ابراہیم نخعی کے نام نمایاں ہیں، ان حضرات نے کتاب اللہ، سنتِ رسولؐ اور فتاویٰ صحابہؓ کو سامنے رکھا، ان میں بعض وہ حضرات بھی تھے، جو نص نہیں پاتے تو مصلحت کو پیشِ نظر رکھتے، یا قیاس کی راہ اختیار کرتے، اس میں فقہائے عراق کو خاص امتیاز حاصل تھا، اسی طور پر استنباط واستخراج کے طریقے میں اختلاف واضح ہو کر سامنے آیا، بعد کے زمانہ میں مختلف مکاتبِ فکر کا وجود دراصل انہی طریقوں اور مناہیج کے اختلاف کا نتیجہ ہیں۔[4]

---

(1) موسوعۃ فقہ عمرؓ / ص ۸۱۔

(2) اصول الفقہ لابی زہرہ، ص ۷-۸۔

(3) حوالۂ سابق۔

(4) اصول الفقہ ابوزہرہ / ص ۷-۸۔ التنظیر الفقہی / ص ۱۹۔

اصولِ فقہ مجتہدین کے دور میں

حب مجتہدین کا دور آیا جس میں فقہ واجتہاد کے مختلف مکاتب کی باضابطہ تاسیس ہوئی اس دور میں دوسرے علوم وفنون کی طرح اصولِ فقہ نے بھی مستقل فن کی حیثیت اختیار کر لیا، علامہ ابن خلدون اس بارے میں اپنے مشہور مقدمہ میں رقمطراز ہیں:

فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول انقلبت العلوم كلها صناعة احتاج الفقهاء المجتهدون الى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة فكتبوها فناقائما برأسه سموه "اصول الفقه".[1]

جب صدر اوّل کے حضرات دنیا سے رخصت ہو گئے علوم وفنون نے کروٹیں لیں اور مستقل فن کی حیثیت اختیار کرنے لگے، تو فقہاء ومجتہدین نے شرعی دلائل سے احکام شرعیہ کے استنباط کی غرض سے قوانین وضوابط اخذ کئے اور مستقل فن کی حیثیت سے ان کو مرتب کیا، اسی فن کو "اصولِ فقہ" کا نام دیا جاتا ہے۔

. . . .

علامہ موصوف کے بیان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ دوسری صدی میں جو ائمہ مجتہدین کا دور ہے، اصولِ فقہ باضابطہ ایک مستقل فن کی حیثیت سے وجود میں آگیا تھا۔

اصولِ فقہ کے مصنف اول کون؟

اب یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ اس فن کے مصنفِ اوّل کون ہیں؟ عام طور پر اس کا جواب یہی ملتا ہے کہ امام شافعیؒ ہیں، علامہ ابن خلدون نے صراحت فرمائی ہے کہ: "وكان اول من كتب فيه الشافعي، املى فيه رسالته المشهورة."[2] علامہ چلپی نے بھی کشف الظنون میں یہی خیال ظاہر فرمایا ہے، بلکہ انہوں نے "اسنوی" کے حوالے سے اس پر اجماع نقل کیا ہے: واوّل من صنف فيه الامام الشافعي ذكره الاسنوي في التمهيد وحكى الاجماع فيه.[3] کچھ محققین کا خیال ہے کہ امام اعظمؒ کے شاگردِ

---

(۱) مقدمہ ابن خلدون / ص ۴۵۴، ۴۵۵۔ (۲) حوالۂ سابق۔

(۳) کشف الظنون ۱/۱۱۱۔

جلیل امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اصولِ فقہ میں سب سے پہلی تصنیف فرمائی ہے، علامہ خضریؒ نے لکھا ہے، اصول فقہ پر امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کچھ کتابیں لکھی ہیں، لیکن ان کتابوں کا اس وقت سراغ لگانا مشکل ہے۔[1] شیخ عبدالوہاب الخلافؒ اور شیخ جمال الدین عطیہؒ نے الفہرست لابن ندیم کے حوالہ سے لکھا ہے کہ: سب سے پہلے امام ابو یوسفؒ نے اس فن کو مرتب فرمایا ہے، لیکن ان کی یہ کتاب نایاب ہے۔[2] اگر حقیقت کے آئینہ میں دیکھا جائے تو اس کا پہلا مرتب و مدون امام اعظم ابو حنیفہؒ کو ہونا چاہیے، کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ فقہ کے مدون اوّل ہیں، اس لئے غالب گمان ہے کہ آپ نے اس کے ساتھ ساتھ اصولِ فقہ کی بنیاد بھی ڈالی ہوگی، ماضی قریب کے محققین میں شیخ ابوالوفا افغانی (جنہوں نے اصول السرخسی کی تحقیق کی ہے) نے بھی امام ابو حنیفہؒ کو اس فن کا مؤسس قرار دیا ہے اور ان کی تصنیف "کتاب الرائی" کا ذکر کیا ہے، اس کے بعد اس فن کے مدونین میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کو درج کیا ہے۔

شیخ موصوف اصول السرخسی کے دیباچہ میں تحریر فرماتے ہیں: اوّل من صنف فی علم الاصول ۔ فیما نعلم ۔ ھو الامام ابو حنیفۃؒ حیث بیّن طرق الاستنباط فی کتاب الرای له وتلاہ صاحباہ القاضی الامام ابو یوسفؒ والامام محمد ثم الامام الشافعی صنف رسالتہ۔[3] اس بیان سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ اس کے مدونِ اوّل ہیں اور سب سے پہلی تصنیف ان کی "کتاب الرای" ہے تاہم اس فن پر دستیاب اور اولین کتاب امام شافعیؒ کی "الرسالہ" ہی ہے، جو صدیوں سے اس فن کے لئے مشعلِ راہ کا کام کر رہی ہے۔

شیعہ امامیہ کا دعوی اور اس کا اجمالی جائزہ

اہلِ سنت کے مکاتب فقہ کے علاوہ شیعی امامیہ مکتب فقہ میں بھی اس فن میں اپنی اولیت کا

---

(۱) اصول الفقہ للخضری / ص ۸۔

(۲) علم اصول الفقہ، ص ۱۷، التنظیر الفقہی، ص ۲۰۔

(۳) مقدمہ اصول السرخسی / ص ۱ مطبوعہ دار المعرفۃ بیروت، تحقیق شدہ ابوالوفا افغانی رئیس المعارف العثمانیہ حیدر آباد، دکن، الہند۔

مدعی ہے، ان کا کہنا ہے کہ اصول فقہ کے مدون اول امام محمد باقر بن علی زین العابدین ہیں، پھر آپ کے صاحبزادے ابو عبداللہ الصادق ہیں، سید حسن الصدر لکھتے ہیں: اعلم ان اول من اسس اصول الفقہ وفتح بابہ وفتق سائلہ الامام ابوجعفر محمد الباقر ثم بعدہ ابنہ الامام وقد املیا علی اصحابھما قواعدہ وجعوا من تلک المسائل رتبھا المتاخرون علی ترتیب المصنفین فیہ بروایات مسندۃ الیھما متصلۃ الاسناد[1]۔

لیکن یہ دعوی مناقشہ سے خالی نہیں، کیونکہ خود صدر موصوف نے "املیا" کہا ہے "صنفا" نہیں کہا ہے، یہ بات تو ظاہر ہے کہ تمام ہی فقہاء کے پیش نظر کچھ اصول و قواعد ہوں گے اور یہ بات بھی بدیہی ہے کہ دوران درس افتاء کبھی کبھی ان کا اظہار و اثبات بھی ہوتا آرہا ہوگا، لیکن جہاں تک ضابطۂ تدوین، ترتیب ابواب اور ضبط اصول کی بات ہے تو اس باب میں امام شافعیؒ سے مقدم کوئی نہیں[2]۔ شیخ ابوزہرہ نے اس مسئلہ پر شیعہ امامیہ کے دعوی کی تردید پر بہت ہی سیر حاصل بحث کی ہے اور نتیجہ پیش کیا ہے کہ تدوین و تصنیف کی حیثیت سے امام شافعیؒ ہی کو اولیت حاصل ہے[3]۔

اصولِ فقہ کی تصنیف کا اسلوب

امام شافعیؒ کی کتاب "الرسالہ" جو سب سے پہلی تصنیف تسلیم کی جاتی ہے، اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام موصوف علیہ الرحمۃ نے اس میں صحیح اور غلط آراء کو پرکھنے کی ایسی میزان قائم کی ہے اور ہر زمانہ میں احکام شرعی کے استنباط کے لئے ایسا قانونِ کلی مرتب فرمایا ہے جس کی رعایت استنباط و استخراج احکام کے وقت نہایت ضروری ہے، امام شافعیؒ کے اسلوب کو عام طور پر فقہاء نے قبول کیا ہے، البتہ مختلف ادوار میں اس پر اصولوں کا اضافہ کیا جاتا رہا ہے، بعضوں نے قانونِ اسلامی کے مآخذ کی رہنمائی جس کا امام شافعی کے یہاں ذکر نہیں، یا ان کو اس سے اتفاق نہیں، جیسے حنفیہ نے عرف و استحسان اور مالکیہ نے استصلاح اور تعامل مدینہ اور حنابلہ نے استصحاب تک مآخذ کا دائرہ وسیع کیا ہے[3]، تاہم امام شافعیؒ نے جو بنیادی طور پر کتاب اللہ، سنتِ رسول ﷺ،

---

(۱) بحوالہ اصول الفقہ لابی زھرہ، ص ۱۲ (۲) التنظیر الفقہی، ص ۲۲ - ۲۳ -

(۳) اصول الفقہ ابوزھرہ، ص ۱۲ - ۱۳ -

اجماع اور قیاس کو مصادر احکام کی حیثیت سے پیش کیا ہے، اس کو تمام ہی فقہاء نے قبول کیا کر سبھوں کے نزدیک یہی اصل ادلہ شرعیہ ہیں۔

اصول فقہ کے دو اسلوب

فقہاء کے اس طرز تصنیف سے دو طرح کے اسلوب سامنے آئے، ایک خالص نظریاتی اسلوب، جو کسی مذہب و مسلک کی فروعات سے متاثر ہوئے بغیر صرف اصول و نظریات قائم کرتا ہے، اور کسی بھی مسلک کے فروع پر تائیدی یا تردیدی تطبیق سے دور رہتا ہے، دوسرے نظریاتی وعلمی اسلوب، جو کسی مذہب و مسلک کی فروعات پر اصول کی تطبیق اور اجتہاد کی صحت کا ثبوت فراہم کرتا ہے، پہلی قسم کے طرز اسلوب کو "اصول الشافعیۃ" کا نام دیا جاتا ہے، کیونکہ شوافع ہی نے اس کی بنیاد رکھی ہے[1] اسی کو "اصول المتکلمین" بھی کہتے ہیں، کیونکہ بہت سے متکلمین نے اصول فقہ پر نظری طور سے گفتگو کی ہے دوسری قسم کے طرز اسلوب کو "اصول الحنفیۃ" کہتے ہیں، کیونکہ علمائے احناف ہی نے ابتداءً اس اسلوب کو رواج دیا ہے[2]۔ ذیل میں دونوں اسالیب پر ایک سرسری نگاہ ڈالی جارہی ہے۔

اصولِ شوافع پر ایک نظر

اس طرز اسلوب میں جیسا کہ ابھی اوپر بیان ہوا، خالص نظری گفتگو کی گئی ہے، اس طرز کے نمائندوں نے اپنی پوری توجہ اصول و قواعد کی تحقیق و تنقیح میں صرف کی ہے، کسی مذہب و مسلک سے تعرض نہیں کیا ہے، انہوں نے جامع ترین قواعد وضوابط کی تعیین اور ان کے ثبوت میں پوری توانائی استعمال کی ہے، خواہ اس سے ان کے مسلک کی ترجمانی ہو یا نہ ہو، اس طرز کے مصنفین میں بعض ایسے بھی ہیں، جو اصول میں امام شافعیؒ سے اختلاف کرتے ہیں، گو وہ فروع میں ان کے متبع ہیں، مثلاً امام شافعیؒ اجماعِ سکوتی کے قائل نہیں ہیں، لیکن علامہ آمدیؒ جو شافعی المسلک ہیں اپنی کتاب الاحکام فی اصول الاحکام

---

(۱) اصول الفقہ لابی زہرہ/ص ۱۲-۱۳۔

(۲) التنظیر الفقہی/ص ۲۹، ۳۰۔

میں لکھتے ہیں کہ اجماعِ سکوتی حجت ہے"[1] ــــــ اس طرزِ اسلوب میں نہ کسی مذہبی تعصب کو دخل ہے اور نہ ہی فروعی مسائل چھیڑے جاتے ہیں، بلکہ قواعد و اصول اس انداز سے بیان کئے جاتے ہیں کہ وہ فروع کو پرکھنے کے لئے ایک صحیح میزان ثابت ہوں۔

شیخ ابوزہرہ نے سچ لکھا ہے:

وان ذالك الاتجاه افاد علم الاصول فى الجملة فقد كان البحث فيه لا يعتمد على تعصب مذهبى ولم تخضع فيه القواعد الاصولية للفروع المذهبية بل كانت القواعد تدرس على انها حاكمة على الفروع وعلى انها دعامة الفقه وطريقة الاستنباط وان ذالك النظر المجرد قد افاد قواعد اصول الفقه.[2]	یہ طرزِ اسلوب مجموعی طور پر علم اصولِ فقہ کے لئے مفید ہے اس میں گفتگو مذہبی تعصب پر مبنی نہیں ہوئی، اور نہ اصولی قواعد، فروعی مسائل کی طرح لائے جاتے ہیں، بلکہ قواعد و اصول اس لئے بیان کئے جاتے ہیں کہ فروع کی صحت و خرابی کا صحیح فیصلہ کرنے والے ہیں اور جن پر فقہ کا مدار ہے، اور جو استنباط کا ذریعہ ہیں اور یہ خالص نظری اسلوب اصول فقہ و قواعد و ضوابط کے لئے بڑا مفید ثابت ہوا۔

اصُول شافعیہ کے اسلوب کی اہم تصنیفات

اس اسلوب پر بہت سی کتابیں تصنیف ہوئی ہیں، ان میں سے اہم کتب درج ذیل ہیں:

(۱) "**الرسالہ**": اس نوعیت کی پہلی کتاب جیسا کہ مذکور ہوا، امام شافعیؒ کی تصنیف "الرسالہ" ہے۔ اس کی جتنی شرحیں ہیں سب اسی طرز کی ہیں، خصوصاً امام ابوبکر الصیرفی، متوفی ۳۳۰ھ ابواللیث نیسا پوری ۳۴۹ھ، محمد بن علی قفال الشاشی ۳۶۵ھ ــــــ ابوبکر جوزفی ۳۸۸ھ اور محمد الجوینی ۴۳۸ھ کی شروح ہیں۔

(۲) "**التقریب والارشاد فی ترتیب طرق الاجتھاد**": قاضی ابوبکر باقلانی ۴۰۳ھ کی تصنیف ہے، ڈاکٹر جمال الدین عطیہ نے لکھا ہے کہ اس کی اصل بارہ جلدوں میں ہے اور تلخیص

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام - ج ۱، ص ۲۶۵۔

(۲) التنظیر الفقھی، ص ۲۹ - ۳۰۔

چار جلدوں میں، امام الحرمین نے بھی اس کی تلخیص کی ہے اور اس کا نام ہی "التلخیص" رکھا ہے[1]۔

(۳) "العمد": اس کے مصنف قاضی عبد الجبار (متوفی ۴۱۵ھ) ہیں۔

(۴) "قواطع": یہ ابو المظفر منصور بن محمد بن سمعانی متوفی ۴۶۲ھ کی تصنیف ہے۔

(۵) "المعتمد": یہ ابو الحسین مصری، متوفی ۴۳۰ھ کی تصنیف ہے۔

(۶) "اللمع": امام ابو اسحاق شیرازی، متوفی ۴۷۶ھ کی تالیف ہے۔

(۷) "شرح الکفایہ": یہ قاضی ابو الطیب طبری طاہر بن عبد اللہ ۴۵۰ھ کی کتاب ہے۔

(۸) "البرھان" یہ امام الحرمین الجوینی ۴۷۶ھ کی مشہور تصنیف ہے، جس کی شرح "ایضاح المحصول من برہان الاصول" ہے۔

(۹) "المستصفیٰ": یہ امام غزالی ۵۰۵ھ کی شہرۂ آفاق تصنیف ہے۔

(۱۰) "شفاء العلیل فی بیان مسالك التعلیل": یہ بھی امام غزالی ہی کی تصنیف ہے۔

(۱۱) "المنخول من تعلیقات الاصول": یہ بھی امام غزالی ہی کی تصنیف ہے، جو ڈاکٹر محمد حسن ہیتو کی تحقیق کے ساتھ شائع ہو چکی ہے۔ دراصل ان تمام کتابوں کی اصل یہ چار کتابیں ہیں:

(۱) المعتمد للقاضی عبد الجبار۔ (۳) البرھان لامام الحرمین۔

(۲) المعتمد لابی الحسین البصری (۴) المستصفی للغزالی۔

ان مذکورہ تصنیفات کو امام فخر الدین رازی (۶۰۶ھ) نے اپنی کتاب "المحصول" اور امام سیف الدین آمدی (۶۳۱ھ) نے اپنی مشہور تصنیف "الاحکام فی اصول الاحکام" میں جمع کر دیا ہے، ان دونوں کتابوں کی عبارتیں بہت ہی واضح اور مباحث مبسوط ہیں، جن کے مطالعہ کے لئے کسی شرح کی ضرورت نہیں پڑتی۔

اصول الحنفیہ

اصولِ فقہ کا دوسرا اسلوب جیسا کہ بیان کیا گیا، وہ ہے جس میں اصول کے ساتھ فروع

---

(۱) التنظیر الفقہی / ص ۲۹-۳۰۔

بھی بیان کئے جاتے ہیں، جس کو "طریقۃ الفقہاء" یا "طریقۃ الحنفیۃ" سے موسوم کیا جاتا ہے، اس اسلوب کے مصنفین اپنے اپنے مذہب و مسلک کے پیش نظر فروعی مسائل کے اصول کو مرتب کرتے ہیں اور اپنے استنباط کو درست اور صحیح قرار دینے کی بھرپور کوشش کرتے ہیں۔ اس میں فقہائے احناف پیش پیش ہیں۔

اسلوب احناف کے مفید پہلو

فقہائے احناف کے اس اسلوب سے بادی النظر میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ مسلکی تعصب پر مبنی اور غیر مفید طرز ہے، کیونکہ یہ صرف ایک ہی مسلک کے دفاع پر مبنی ہے، لیکن غور کیا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ فقہی مسائل پر غور و فکر میں اس کا کافی اثر ہے اور اس طرز میں بھی بڑی افادیت ہے، جس کے اسباب حسب ذیل ہیں:

(۱) احناف کا یہ طریقہ اصول اجتہاد کے لئے استنباط کا درجہ رکھتا ہے، جس میں قواعد فقہ کا دوسرے قواعد سے موازنہ کیا جاتا ہے، اس موازنہ کے نتیجہ میں ممکن ہے کہ عقل سلیم درست ترین اصول تک پہونچ جائے۔

(۲) اس اسلوب میں ایسے اصول و کلیات کا مطالعہ کیا جاتا ہے، جو فروع پر منطبق ہوا کرتے ہیں اس طرح کلیات کے ساتھ جزئیات پر نظر ڈالنے سے اسلامی زندگی میں تازگی اور قوت پہونچتی رہتی ہے۔

(۳) اس طرز پر اصول کا مطالعہ کرنے سے فقہی اصول و کلیات کا تقابلی مطالعہ کرنے سے فقہی اصول و کلیات کا تقابلی مطالعہ ہوا کرتا ہے اور تقابل جزئیات کے درمیان نہیں، بلکہ اصول کے درمیان ہوا کرتا ہے، جس سے مطالعہ کرنے والا اس بدگمانی میں نہیں رہتا کہ اس کے پاس کوئی ضابطہ اور اصول نہیں، بلکہ اس کو ان کلیات کے بارے میں پختہ یقین ہو جاتا ہے کہ جزئیات کے سے مربوط اور مستنبط ہیں۔

(۴) اس انداز کا مطالعہ اصل کی طرح جزئیات کو بھی منضبط کر دیتا ہے، اس سے تخریج کے طریقے، تفریع کے سلیقے اور پیش آمدہ مسائل کے احکام کے استخراج کا شعور اور ملکہ پیدا ہوتا ہے،

نیز مذہب و مسلک کی ترقی اور اس کے دائرہ کے وسیع ہونے کا بہترین میدان بھی فراہم کرتا ہے۔

اصولِ حنفیہ کے طرز کی اہم کتب

اس اسلوب پر جو اہم کتابیں تصنیف ہوئی ہیں، وہ درج ذیل ہیں:

(۱) "مآخذ الشرائع": از امام ابو المنصور ماتریدی، متوفی ۳۳۰ھ۔

(۲) "کتاب الاصول": از امام کرخی، متوفی ۳۴۰ھ

(۳) "الفصول فی الاصول": از ابو بکر جصاص رازی، متوفی ۳۷۰ھ

(۴) "تقویم الادلہ": از ابو زید دبوسی، متوفی ۴۳۰ھ

(۵) "تاسیس النظر": " " " "

(۶) "اصول البزدوی": از فخر الاسلام بزدوی، متوفی ۴۸۳ھ۔

اس کتاب میں اصول کے تمام مسائل جمع کر دیے گئے ہیں اور فروع کی تطبیق پر خاص توجہ دی گئی ہے۔ اس کی ایک مشہور شرح "کشف الاسرار" کے نام سے ہے۔

(۷) "اصول السرخسی": از ابو بکر محمد بن احمد السرخسی، متوفی ۴۹۰ھ۔

(۸) "المنار": ابو البرکات عبد اللہ بن احمد کی مشہور تصنیف ہے۔

حنفیہ کے طرز پر دوسرے مسالک کی بعض اہم تصانیف

انصاف کی بات تو یہ ہے کہ بعض شوافع، مالکیہ اور حنابلہ نے بھی حنفیہ کے اس طرز کی تقلید کی ہے اور اصول کلی کو فروع جزئی پر منطبق کرنے کا التزام کیا ہے اور اپنے اپنے مذہب کی اسی انداز میں خدمات انجام دی ہیں جو درج ذیل ہے۔

(۱) تنقیح الفصول فی علم الاصول: علامہ قرافی کی یہ کتاب اسی طرز کی ہے، اس میں انہوں نے مالکیہ کے اصول کو بیان کیا ہے اور فروعات پر منطبق کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔

(۲) "التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول": علامہ اسنوی شافعیؒ کی یہ مشہور کتاب

اسی طرز کی ہے، بلکہ خود اس کے نام سے ظاہر ہے، اس میں انہوں نے فقہ شافعی کو بیان کیا ہے اور اسے فروعات پر منطبق کرنے کی سعی کی ہے۔

(۳) امام ابن تیمیہؒ اور ابن قیم جوزیؒ کے اصول کی کتابیں حنبلی مسلک کی توجیہ و تشریح میں اسی انداز کی ہیں۔ ان تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کے اس اسلوب کو تمام ہی فقہی مکاتب نے اختیار کیا ہے اور نہ صرف اہل سنت بلکہ شیعہ امامیہ اور زیدیہ نے بھی یہ طرز اپنایا ہے، اور اسی طرز کی کتابیں لکھی ہیں۔

اصولِ فقہ کی تصنیف کا تیسرا اسلوب

اصول فقہ کی بعض تصنیفات وہ ہیں جن میں شافعیہ و حنفیہ دونوں طرز کے اسلوب پائے جاتے ہیں۔ پہلے صرف اصول بیان کیے گئے ہیں، پھر ان اصولوں پر فروعی مسائل کی تطبیق بھی کی گئی ہے، اس اسلوب کی کتابیں بڑے ممتاز علماء نے تصنیف فرمائی ہیں، جو حنفی یا شافعی ہیں۔ اس نہج کی اہم کتب ذرج ذیل ہیں:

(۱) "بدیع النظام" یہ امام مظفر الدین احمد بن علی بغدادی حنفیؒ (۶۹۴ھ) کی تصنیف ہے، جو "اصول البزدوی" اور "الاحکام فی اصول الاحکام" دونوں کا مجموعہ ہے۔

(۲) "تنقیح الاصول": یہ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود بخاری حنفی متوفی (۷۴۷ھ) کی تالیف ہے۔

(۳) "التحریر": یہ علامہ ابن ہمام کی مشہور تصنیف ہے، جو اس کڑی کی سب سے اہم اور مستند سمجھی جاتی ہے۔

(۴) "جمع الجوامع": یہ امام تاج الدین بن عبد الوہاب بن علی سبکی شافعی (۷۷۱ھ) کی مشہور کتاب ہے جس کی مختلف شروح ہیں، جس میں زرکشی کی شرح "تشنیف المسامع" بہت مشہور ہے۔

اصولِ فقہ کی اہم کتابوں کا مختصر تعارف

اصول فقہ کی تعریف، موضوع، غرض و غایت، ضرورت، آغاز، ارتقائی منازل، اور

منہج تصنیف کی تفصیلات کے بعد اب اس فن کی اہم کتب کا ایک مختصر تعارف عہد بعہد پیش کیا جارہا ہے تاکہ اندازہ ہوسکے کہ یہ فن اپنی وسعت اور وسیع سرمایہ میں کیا مقام رکھتا ہے اور علماء امت نے دوسرے فنون کی طرح اس فن میں بھی کس عرق ریزی اور محنت وصلاحیت کا ثبوت دیا ہے اور قیامت تک آنے والے مسائل وحوادث کے حل کے لئے کس طرح متنوع انداز اور مختلف جہات سے رہنمائی فرمائی ہے، ذیل میں یہ تصانیف درج ہیں:

دوسری صدی کی تصنیفات

۱- "الرسالہ": یہ کتاب سیدنا امام شافعیؒ کی ہے اور اصول فقہ کے موضوع پر سب سے پہلی تصنیف سمجھی جاتی ہے، جس کو آپ نے عبدالرحمٰن مہدی کے لئے مصر جانے سے قبل تصنیف فرمایا تھا، پھر اس کی کتابت مصر میں ہوئی، اس میں اصولِ شافعی کے اکثر مباحث موجود ہیں، البتہ تمام مباحث کا احاطہ نہیں ہے، جو مباحث رہ گئے ہیں ان کے لئے الگ الگ کتابیں موجود ہیں، اس کا جدید نسخہ استاد احمد شاکر کی تحقیق کے ساتھ شائع ہوچکا ہے، شیخ ابوزہرہ نے اس کتاب کا مفصل تعارف کرایا ہے[1]، یہاں اس کا موقع نہیں کہ اس سے زیادہ لکھا جائے۔

۲- "کتاب جماع العلم": یہ بھی امام شافعیؒ کی تصنیف ہے جو مسائل الرسالہ میں نہیں آئے تھے ان کو انہوں نے الگ الگ تحریر فرمایا ہے، ان میں سے ایک یہی ہے۔

(۳) "ابطال الاستحسان": یہ بھی امام شافعیؒ ہی کی تصنیف ہے، بقیہ تحریروں میں سے یہ بھی ہے۔

تیسری صدی کی تصنیفات

تیسری صدی کی ابتداء میں تین عظیم کتابیں وجود میں آئیں، پہلی دو کتابیں ایک ہی مصنف شیخ ابوالمنصور ماتریدی کی ہے، ایک کا نام "کتاب العدل" اور دوسری کا نام "ماخذ الشرع" یہ دونوں کتابیں

---

(۱) الشافعی حیاتہ وآراءہٗ لابی زھرۃ/ص ۱۴۶۔

اپنے اتقان، عمق اور قوت میں بے مثل ہیں، علامہ چلپیؒ نے "کشف الظنون" میں دونوں کتابوں کے بارے میں لکھا ہے: وتصانیف اصحابنا قسمان قسم وقع فی غایۃ الاحکام والاتقان لصدورہ ممن جمع الاصول والفروع مثل ماخذ الشرع وکتاب الجدل للماتریدی ونحوھا۔[1] تیسری کتاب التقریب والارشاد ہے، جو قاضی ابوبکر باقلانیؒ کی تصنیف کردہ ہے۔

چوتھی صدی کی تالیفات

اس صدی میں امام کرخیؒ کی کتاب "کتاب فی الاصول" شیخ احمد بن حسین (۳۵۰ھ) کی "کتاب الذخیرۃ" اور امام ابوبکر جصاص احمد بن علیؒ کی "کتاب الاصول" تصنیف ہوئی۔ یہ تینوں اس دور کی عمدہ ترین کتابیں ہیں۔[2]

پانچویں صدی کی کتب

اس صدی میں اس فن میں علماء نے بہت کام کیا ہے اور پندرہ سے زائد نہایت عمدہ کتابیں وجود میں آئیں:

(۱) **الانوار**: یہ قاضی ابوزید دبوسی حنفی (۴۳۰ھ) کی تصنیف ہے، اس میں آپ نے قیاس کے متعلق نہایت شرح وبسط کے ساتھ اس قدر مباحث لکھے ہیں کہ اس فن کو مہذب ومرتب کر کے درجۂ تکمیل تک پہونچانے کے ساتھ اس کی اساس وبنیاد کو نہایت مستحکم ومضبوط بنادیا ہے۔

(۲) **تقویم الادلہ**۔ (۳) **کتاب الاسرار**۔

(۴) **کتاب الامد الاقصیٰ** (۵) **تاسیس النظر**۔

یہ ساری کتابیں قاضی ابوزید دبوسی ہی کی ہیں، یہ وہ پہلے شخص ہیں، جنہوں نے "علم الخلاف" کی بنیاد ڈالی، صاحب مفتاح السعادہ نے لکھا ہے: وھو اول من صنف علم الخلاف و

---

(۱) کشف الظنون ۱/۱۱۲ - ۱۱۰۔

(۲) مفتاح السعادۃ ۲/۵۲۔

وصنف الکتب الکثیرۃ[1]۔

(۶) **الکفایہ**: قاضی ابویعلی محمد بن محمد حسین حنبلی کی تصنیف ہے۔

(۷) **العمد**: قاضی عبدالجبار کی تصنیف ہے۔

(۸) **شرح الکفایہ**: یہ قاضی ابوالطیب (۴۵۰ھ) کی کتاب ہے۔

(۹) **التحفہ**: یہ امام الحرمین کی کتاب ہے۔

(۱۰) **القواطع**: یہ امام ابوالمظفر منصور سمعانی (۴۶۲ھ) کی ہے، ابن السبکیؒ نے اس کتاب کے بارے میں لکھا ہے: ھوانفع کتاب فی الاصول الشافعیۃ واجلہ[2]۔

(۱۱) **المعتمد**: یہ العمد کی شرح ہے، شیخ ابوالحسین مصری کی تصنیف ہے۔

(۱۲) **اللمع**: یہ امام ابواسحاق شیرازی، متوفی (۴۷۶ھ) کی تصنیف ہے۔

(۱۳) **عدۃ العالم والطریق السالم**: یہ امام ابونصر احمد بن جعفر متوفی (۴۷۷ھ) کی تصنیف ہے۔

(۱۴) **البرھان**: یہ امام الحرمین الجوینی، متوفی (۴۷۸ھ) کی تصنیف ہے، متکلمین کے طرز پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں "البرہان" بہت عمدہ کتاب ہے۔

(۱۵) **اصول البزدوی**: یہ فخرالاسلام علی بن محمد بزدوی حنفی متوفی (۴۸۲ھ) کی نہایت مستند اور عظیم الشان تصنیف ہے[3]۔

(۱۶) **الاصول**: یہ شمس الائمہ سرخسی، متوفی (۴۸۳ھ) کی کتاب ہے، موصوف خوارزم میں محبوس تھے، اسی قید وبند کی حالت میں اس کا املاء کرایا، جب آپ "باب الشروط" تک پہونچے تو آپ کی رہائی ہوگئی اور فرغانہ پہونچ کر باقی کتاب کا املاء کرایا۔

(۱۷) **المستصفی**: یہ امام ابوحامد محمد الغزالی، متوفی (۵۰۵ھ) کی متکلمانہ طرز پر بہت عمدہ کتاب ہے۔

---

(۱) مفتاح السعادۃ ۵۳/۲۔

(۲) التنظیر الفقہی، ص: ۳۰۔

(۳) علامہ چلپی نے کشف الظنون ۱۱۲/۱ میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے۔

(۱۸) **العدۃ فی اصول الفقہ** : یہ قاضی ابو یعلی محمد بن الحسین بغدادی حنبلی کی تصنیف ہے، جس میں حنبلی مسلک کو بیان کیا گیا ہے، اور مختلف مکاتب فقہ کے اصول سے موازنہ بھی کیا گیا ہے، حال ہی میں ڈاکٹر احمد بن شیر المبارکی تحقیق کے ساتھ ریاض سے شائع ہوئی ہے، جو پانچ جلدوں پر مشتمل ہے۔

چھٹی صدی کی تصنیفات

اس صدی کی تصانیف یہ ہیں :-

(۱) **الاصول** : شیخ ابو بکر محمد بن حسین ارسا بندی حنفی، متوفی (۵۱۲ھ) کی تصنیف ہے۔

(۲) **الاوسط** : شیخ شہاب احمد بن علی بن محمد شافعیؒ، متوفی (۵۱۸ھ) کی کتاب ہے۔

(۳) **المغنی** : یہ شیخ جلال الدین بن عمر بن محمد الخبازی حنفیؒ، متوفی (۶۰۱ھ) کی تالیف ہے۔

(۴) **المحصول** : یہ امام فخر الدین رازیؒ، متوفی (۶۰۶ھ) کی تصنیف ہے، جو امام الحرمین کی "البرہان" امام غزالیؒ کی "المستصفیٰ" اور عبد الجبار معتزلی کی کتاب "العمد" اور ابو الحسین بصری معتزلی کی "المعتمد" سے ملخص ہے۔ اس میں استدلال و احتجاج کی جانب زیادہ توجہ ہے۔

(۵) **المفردات فی اصول الفقہ** : یہ تصنیف شیخ محمد ابو الحسین القاضی حنبلیؒ، متوفی (۵۲۶ھ) کی تصنیف ہے[۱]۔

(۶) **ایضاح المحصول من برهان الاصول** : یہ کتاب امام ابو عبد اللہ مازنی مالکیؒ، متوفی (۵۳۶ھ) کی تصنیف ہے، جو امام الحرمین کی کتاب "البرہان" کی شرح ہے۔

ساتویں صدی کی کتابیں

(۱) **الاحکام فی اصول الاحکام** : یہ علامہ ابو الحسن علی بن ابی علی آمدی، متوفی (۶۳۱ھ) کی مشہور تصنیف ہے، جو "الاصول"، "الاوسط"، "المغنی"، اور "المحصول" سے ملخص ہے لیکن

---

(۱) مقدمہ علی العدۃ، ص ۳۰ - جدید تحقیق شدہ ڈاکٹر احمد علی سیر المبارکی

اس میں تحقیقِ مذاہب وتفریعِ مسائل کی جانب زیادہ توجہ ہے، یہ چار قواعد پر مرتب ہے، قاعدۂ اوّل اصولِ فقہ کے مفہوم اور مبادی پر ہے، قاعدہ دوم سماعی دلائل، اس کے اقسام اور اس سے متعلق احکام پر مشتمل ہے، قاعدہ سوم مجتہدین، مفتیان اور مستفتیین کے احکام سے متعلق ہے، قاعدہ چہارم مطلوبہ قواعد کے طریقوں کی ترجیحات پر مشتمل ہے، یہ کتاب چار جلدوں پر ڈاکٹر سید الجمیل کی تحقیق کے ساتھ دار الکتاب بیروت سے شائع ہوئی ہے۔

(۲) **منتهى السوال والأمل في علمي الاصول والجدل**: یہ جمال الدین ابو عمر عثمان بن الحاجبؒ، متوفی (۶۴۶ھ) کی تصنیف ہے، یہ دراصل علامہ آمدی کی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" کا اختصار ہے، اس کی دس سے زائد شروح ہیں۔[1]

(۳) **الحاصل**: یہ قاضی تاج الدین محمد بن حسینؒ، متوفی (۶۵۶ھ) کی کتاب ہے، اور "المحصول للرازیؒ" کا اختصار ہے۔

(۴) **التحصيل**: شیخ قاضی سراج الدین ابو الثناء محمود بن ابی بکر حنفی، متوفی (۶۷۲) کی تصنیف ہے، یہ بھی "المحصول" کا اختصار ہے۔

(۵) **الصفوة**: ابو الرجاء مختار بن محمد الزاہد حنفیؒ، متوفی (۶۵۸ھ) کی کتاب ہے۔

(۶) **تنقيح الفصول**: شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس القرافی مالکی، متوفی (۶۸۴ھ) کی تصنیف ہے، موصوف نے "الحاصل" اور "محصول" دونوں کتابوں سے چند مقامات اور قواعد اقتباس کرنے کے بعد قاضی عبد الوہاب مالکی کی کتاب "الافادہ" سے کچھ چیزوں کا اضافہ کرکے ایک سو فصول اور بیس ابواب میں مرتب کیا ہے۔

(۷) **منهاج الوصول الى علم الاصول**: قاضی ناصر الدین عبد اللہ بن عمر بیضاوی، متوفی (۶۸۵) کی تصنیف ہے، اس کا ماخذ تاج الدین ارموی کی کتاب "الحاصل" ہے، ایک مقدمہ اور سات کتب پر مشتمل ہے۔

---

(۱) صاحبِ مفتاح السعادہ نے یہ لکھا ہے کہ اس کی دس سے زائد شروح ہیں، پھر انہوں نے تمام شروحات کو گنایا بھی ہے۔ مفتاح السعادہ ۲/۶۵۵

(۸) **بدیع النظام**: شیخ مظفر الدین احمد بن علی بغدادی حنفیؒ (متوفی ۶۹۴ھ) نے علامہ آمدی کی "الاحکام" اور علامہ بزودی کی "کشف" دونوں کو جمع کیا ہے، جس کی وجہ سے عمدگی اور افادہ میں ان دونوں سے زیادہ بہتر ہوگئی ہے، کیونکہ یہ فقیہانہ اور متکلمانہ دونوں طرز کا جامع ہے۔

(۹) **القواعد** (۱۰) یہ دونوں تصانیف احمد بن علی بن ثعلب بغدادی، متوفی (۶۹۴ھ) کی تصنیف ہے۔

(۱۱) **اعلام الموقعین**: یہ علامہ ابن قیمؒ جوزی کی تصنیف ہے اور حنبلی مسلک کی شاہکار کتابوں میں سب سے نمایاں ہے۔

(۱۳) **کتاب المنتخب**: یہ ابو عبد اللہ محمد بن الاخیسکتی، متوفی (۶۴۴ھ) کی تصنیف ہے، اس کی شروح بھی ہیں، جن میں مشہور شرح عبد العزیز بخاری کی "التحقیق" ہے اور "التبیین" بھی ہے، جو شیخ قوام ابن البرکات اتقانی حنفیؒ (۷۵۸ھ) کی تصنیف ہے۔

آٹھویں صدی کی کتابیں

(۱) **الابہاج بشرح المنہاج**: یہ کتاب امام تقی الدین السبکی، متوفی (۷۵۶ھ) کی تصنیف ہے واجب کی بحث تک پہونچ گئے تھے کہ دنیا سے رخصت ہوگئے، پھر ان کے لائق فرزند امام تاج الدین السبکی، متوفی (۷۷۱ھ) نے اس کی تکمیل کی۔

(۲) **نہایۃ السول فی شرح منہاج الاصول**: یہ جمال الدین الاسنوی، متوفی (۷۷۲ھ) کی تصنیف اور منہاج الاصول کی شرح ہے۔

(۳) **منہاج العقول فی شرح الوصول**: یہ امام محمد بن الحسن بدخشی کی تصنیف ہے۔

(۴) **مختصر المنتہی**: یہ کتاب "المنتہی" کی تلخیص ہے، اس کی عبارت "المنہاج" کے طرز پر ہے اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ اس پر طلبہ اور علماء ٹوٹے پڑتے تھے اور درس، حفظ اور شرح میں لگے رہے اور کافی شروح لکھی گئیں، علامہ خضری نے لکھا ہے: "فشرحه خلق کثیر"[1]

---

(۱) اصول الفقہ الخضری / ص ۹۔

(۵) **رفع الحاجب عن ابن الحاجب**: یہ امام تاج الدین سبکی (متوفی ۷۷۱ھ) کی تصنیف ہے نفاست اور تحقیق میں اپنی مثال آپ ہے، دو بڑی جلدوں پر مشتمل ہے۔

(۶) **کشف الاسرار**: یہ علامہ علاؤ الدین بن عبد العزیز احمد البخاری (متوفی ۷۳۰ھ) کی تصنیف ہے، جو فخر الاسلام بزدوی کی الاصول کی کامیاب شرح ہے۔

(۷) **المنار**: یہ امام ابو البرکات عبد اللہ بن احمد نسفی حنفی (متوفی ۷۱۰ھ) کی تالیف ہے، جس کی مشہور شرح "مشکوٰۃ الانوار" ہے۔

(۸) **التمہید فی تخریج الفروع علی الاصل**: یہ علامہ اسنوی شافعیؒ (متوفی ۷۷۲ھ) کی بہت ہی مفید تصنیف ہے۔ اور اصول احناف کے طرز پر ہے۔

(۹) **تشنیف المسامع بشرح الجوامع**: یہ امام بدر الدین زرکشی (متوفی ۷۹۴ھ) کی تصنیف ہے

(۱۰) **جمع الجوامع**: یہ امام تاج الدین عبد الوہاب بن علی سبکی شافعیؒ (۷۷۱ھ) کی تصنیف ہے، جس کو انہوں نے سو مصنفین سے حاصل کی ہے، علامہ جلال الدین المحلی نے اس کی بہت ہی دقیق شرح لکھی ہے۔

(۱۱) **تنقیح الاصول**: یہ کتاب شیخ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود بخاری حنفیؒ (۷۴۷ھ) کی مشہور اور اصول فقہ کی بہت ہی دقیق کتاب ہے، جس کی کافی شروح و حواشی ہیں۔

نویں صدی کی تصانیف

(۱) **فصول البدائع فی اصول الشرائع**: یہ علامہ شمس الدینؒ انصاری کی تصنیف ہے

(۲) **مرقاۃ الوصول الی علم الاصول**: یہ مولانا خسروؒ (متوفی ۸۸۵ھ) کی تصنیف ہے۔

(۳) **التحریر**: علامہ کمال الدینؒ محمد بن عبد الواحد، یہ مشہور ابن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ) کی تصنیف ہے۔

(۴) تحریر المنقول وتهذیب الاصول: یہ علاء الدین ابوالحسن علی بن سلیمان مراوی حنبلیؒ (متوفی ۸۸۵ھ) کی کتاب ہے۔

نویں صدی کے بعد کی تصانیف

(۱) مسلم الثبوت: یہ اصولِ فقہ کی ایک عظیم تصنیف ہے، جو قاضی محب اللہ بہاریؒ کی مشہور تصنیف ہے، جو غالباً علامہ ابن ہمامؒ کی "التحریر"، شیخ ابن حاجبؒ کی "مختصر" اور قاضی بیضاویؒ کی "منہاج" سے ماخوذ ہے، بہت سی جگہ فاضل مصنف نے اپنی تحقیقات کا بھی اضافہ کیا ہے، اس کتاب کی تقریباً دس سے زائد شروحات علماء ہند نے لکھی ہیں جن میں فواتح الرحموت، مفاتح البیوت، شرح مسلم الثبوت وغیرہ مشہور ہیں۔

(۲) نور الانوار: یہ کتاب بھی اصول فقہ کی اہم ترین کتابوں میں سے ہے اور کئی صدی سے اسلامی مدارس کے نصاب میں داخل ہے، اس کے مصنف شیخ احمدؒ مشہور بہ ملا جیون، (متوفی ۱۱۳۰ھ) ہیں، یہ بھی ایک ہندوستانی عالم ہیں۔

(۳) ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من الاصول: یہ علامہ محمد بن علی بن محمد شوکانیؒ (متوفی ۱۲۵۰ھ) کی معرکۃ الآراء تصنیف ہے۔

موجودہ دور کی تصانیف

موجودہ دور میں بھی چند قابلِ قدر کتابیں وجود میں آئی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

(۱) تسہیل الوصول الی علم الاصول: یہ شیخ عبدالرحمٰن عبدالمعلاویؒ (متوفی ۱۹۲۰ء) کی تصنیف ہے۔

(۲) اصول الفقہ: شیخ محمد الخضریؒ (۱۹۲۰ء) کی بھی ہے۔

(۳) اصول الفقہ: ایک کتاب شیخ ابوزہرہؒ کی بھی ہے، یہ کتاب اپنے فن میں بہت ہی مرتب، مربوط اور مفصل ہے، جدید اسلوب میں ہے اور کہیں کہیں محاکمہ اور موازنہ بھی ہے، کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے، پہلے باب میں حکم شرعی، دوسرے میں حاکم، تیسرے میں افعال مکلفین

اور چوتھے میں محکوم علیہ یعنی مکلفین سے بحث کی ہے، اخیر میں اجتہاد اور آدابِ افتاء کو بیان کیا گیا ہے۔

(۴) **علم اصول الفقہ**: یہ کتاب شیخ عبدالوہاب الخلاف مرحوم کی ہے، جو موجودہ دور کے اسلوب پر شاہکار تصنیف ہے، اس پر شیخ ابوزہرہ کا افتتاحیہ بھی ہے، کتاب چار اقسام پر ہے، پہلی قسم میں ادلۂ شرعیہ، دوسری میں احکام شرعیہ، تیسری میں باعتبار لغت اور چوتھی میں باعتبارِ تشریع کے اصولی قواعد سے بحث کی گئی ہے، کتاب موجودہ دور کے باشعور طلبہ و فضلاء کیلئے بہت ہی مفید ہے۔

(۵) **اصول الفقہ الاسلامی**: ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کی بھی ہے۔ کتاب جو دو جلدوں میں ہے، یہ کتاب حسنِ ترتیب، سہل عبارت اور توازنِ فکر میں بہت ہی ممتاز ہے، ہر کتب فقہ کے اصولوں کو پورے وثوق کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، دورِ حاضر کے فضلاء کے لئے نہایت مفید ہے۔

(۶) **المدخل الی علم اصول الفقہ**: یہ کتاب محمد معروف دوالیبی کی ہے۔

(۷) **المدخل**: یہ موجودہ دور کے مشہور فقیہ شیخ مصطفیٰ زرقاء کی ہے، جو اپنی افادیت میں بہت ہی اہمیت کی حامل ہے۔

ان تصانیف کے علاوہ اور بھی اہم تصانیف ہوں گی اور یقیناً ہیں، جو ناچیز راقم کے دائرۂ علم سے باہر ہیں، اس لئے اسی پر اکتفا کرتا ہوں۔ وما توفیقی الا باللہ۔

قواعدِ فقہیہ کی تدوین اور تاریخ

مولانا خالد حسین صدیقی، سبیلی (متخصص فی الفقہ)
(مرتب فتاویٰ امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ)

قاعدۃ قاعد کا مؤنث ہے، کہا جاتا ہے "قاعدۃ التمثال" وہ بلند چبوترہ جس پر مجسمہ نصب کیا جائے صلہ کے بدل جانے سے معنی میں بھی تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے[1]۔ اصل معنی بنیاد اور اساس کے ہیں: "وھی لغۃ الاساس"[2]۔ قرآن میں بھی قاعدہ کو اس معنی میں استعمال کیا گیا ہے:

قد مکر الذین من قبلھم فاتی اللہ بنیانھم من القواعد[3]۔

ان سے پہلے بہت سے لوگ مکاریاں کر چکے ہیں، تو انسان نے ان کے مکر کی عمارت جڑ سے اکھاڑ پھینکی۔

اصطلاح میں قاعدہ اس اصلِ کلی کو کہتے ہیں جو اپنی ساری جزئیات پر منطبق ہو۔ حموی لکھتے ہیں:

واصطلاحاً حکم کلی ینطبق علی جمیع جزئیاتہ لتصور احکامھا منہ[4]۔

قاعدہ اصطلاح میں ایسی اصلِ کلی کو کہا جاتا ہے جو اپنی ساری جزئیات پر منطبق ہو، تاکہ اس قاعدہ کے ذریعہ اس کی جزئیات کا علم ہو سکے۔

قاعدہ سے ایک قریبی لفظ "ضابطہ" ہے، ضابط اسم فاعل کا صیغہ ہے، اس کی جمع "ضبطۃ" اور "ضباط" آتی ہے، لغت میں اس کا معنی ٹھوس حافظہ والا بتایا جاتا ہے اور اصطلاح میں اس کی تعریف تھوڑے فرق کے ساتھ قاعدہ ہی کی سی ہے۔ حموی اس فرق کو یوں بیان کرتے ہیں:

الضابط ما یجمع فروعاً من باب واحد.... والقاعدۃ ما یجمعھا من ابواب شتی[6]۔

ضابطہ ایک ہی باب کی فروعات کو جامع ہوتا ہے، جب کہ قاعدہ مختلف ابواب کی فروعات کو جامع ہوتا ہے۔

قاعدہ سے دوسرا قریبی لفظ "اصول" ہے، اہلِ فن نے ان دونوں میں بھی فرق کیا ہے، اصول کا تعلق

---

(۱) مصباح اللغات، ص ۶۹۴
(۲) حموی ۱، ص ۵۱۔
(۳) النحل، ۲۶۔
(۴) حموی ۱، ص ۵۱۔
(۵) معجم لغۃ الفقہاء، ص ۲۸۱
(۶) حموی ۱، ص ۳۱۔

الفاظ کی دلالت، نصوص کے ذریعہ ثبوت اور احکام کے طریقِ استنباط سے ہوتا ہے، اور "قواعد" شریعت کے مزاج کو ظاہر کرتے ہیں اور شریعت ان کی رعایت کی متقاضی ہوتی ہے[۱]۔ اصول کی حیثیت کلیات کی ہوتی ہے اور قواعد "اکثریہ" ہوتے ہیں۔

ہر فن کی اپنی ایک تاریخ ہوتی ہے، جس سے وہ فن جانا پہچانا جاتا ہے، اور اس تاریخی پسِ منظر ہی سے اس کی اہمیت، ضرورت اور افادیت کا اندازہ ہوتا ہے ـــــــ چنانچہ فقہی قواعد ـــ جسے فقہ اسلامی میں خاص اہمیت حاصل ہے ـــــ کی بھی اپنی تاریخ ہے، ذیل میں ہم قواعد فقہیہ کا تاریخی پسِ منظر اور اس کی تدوین و ترتیب پر بحث کریں گے کہ اس فن کا وجود کب ہوا؟ اس کی تدوین و ترتیب کیوں ہوئی؟ اور کن لوگوں نے اس میں حصہ لیا؟ ـــــ بنیادی طور پر قواعد فقہیہ کی تدوین اور ارتقاء کی تاریخ کو ہم تین ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں:

پہلا دور

احادیثِ نبویہ کو جسے شریعتِ اسلامی کے مصادر میں دوسرا اہم مقام حاصل ہے، اس میں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں، جن سے پتہ چلتا ہے کہ گو فقہی قواعد دورِ نبوی میں مرتب نہیں ہوئے تھے اور نہ ہی اسے کسی فن کی حیثیت حاصل تھی، لیکن اسی زمانہ میں ان قواعد کی بنیاد رکھی گئی، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ آج ہمارے سامنے جو قواعد ہیں ان میں سے کچھ تو وہ ہیں، جو بعینہٖ انہیں الفاظ کے ساتھ احادیث میں بھی مذکور ہیں اور اکثر وہ ہیں جن کی اصل احادیث میں موجود ہے۔ شیخ زرقا، لکھتے ہیں:

هذا ولا يعرف لكل قاعدة صائغ معين من الفقها الا ما كان منها حديث نبوي كقاعدة لاضرر ولاضرار[۲]......

یہ بات ظاہر ہے کہ ہر قاعدہ کی فقہاء کے یہاں متعین اصل نہیں ملتی، سوائے اس کے کہ وہ قاعدہ بعینہٖ حدیثِ نبوی ﷺ ہو، جیسے "لاضرر ولاضرار" وغیرہ کا قاعدہ ہے۔

"لاضرر ولاضرار" کے اس قاعدہ کے علاوہ بھی متعدد فقہی قاعدے اور ضابطے ہیں جو حدیث میں

---

(۱) قرآن نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، دیکھئے: الفروق ۱/۳، ۹۔

(۲) شرح القواعد الفقہیہ، ص ۳۶۔

صراحت کے ساتھ مذکور ہیں، چند کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) العجماء جرحها جبار[۱]۔

اس حدیث میں یہ بات کہی گئی ہے کہ جانوروں کی جنایات قابلِ معافی ہیں، اگر جانور کسی آدمی کا کچھ نقصان کردے تو اس سے جانور کے مالک پر ضمان واجب نہ ہوگا[۲]۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ حدیث ایک قاعدہ کی حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ اس کے تحت بہت سی جزئیات آتی ہیں، البتہ چونکہ اس کے تحت ایک ہی باب کی جزئیات آئیں گی، اس لئے فنی اعتبار سے اس حدیث کو "قاعدہ" کے بجائے "ضابطہ" کہا جائے گا۔

(۲) الخراج بالضمان[۳]۔

اس حدیث کی تفسیر میں امام ترمذیؒ لکھتے ہیں:

هو الرجل الذی یشتری العبد فیستغله ثم یجد به عیبا فیرده علی البائع فالغلة للمشتری لان العبد لو هلك هلك من مال المشتری[۴]۔

وہ آدمی جو غلام خریدتا ہے اور اس سے کمائی کراتا ہے پھر غلام میں عیب پاتا ہے اور غلام کا فروخت کرنے والے کو واپس کردیتا ہے، تو غلہ (غلام کی کمائی) خریدار کا ہوگا اس لئے کہ غلام اگر ہلاک ہوتا وہ خریدار ہی کے حال سے ہلاک ہوتا۔

چونکہ "الخراج بالضمان" سے متعلق فقہ کے اکثر ابواب میں جزئیات مل جاتی ہیں، اس لئے اسے قاعدہ کہا جائے گا، فقہاء اس حدیث کو قواعدِ فقہیہ کی فہرست میں انہیں الفاظ کے ساتھ ذکر کرتے ہیں:

(۳) لا قطع فی ثمر ولا کثر[۵]۔ یعنی پھل اور خوشہ کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

یہ حدیث ضابطہ ہے، کیونکہ اس سے متعلق جزئیات صرف حد سرقہ میں ملیں گی۔

---

(۱) ترمذی ۱/۲۵۶ - ومعناہ فی کتاب الخراج لابی یوسف تحت موسوعۃ الخراج۔ ص ۲۲۔

(۲) مسئلہ کی تفصیل کے لئے فقہ کی کتابوں سے مراجعت کی جائے۔

(۳) ابوداؤد، ۲/۴۹۵۔ ترمذی ۱/۲۴۱۔

(۴) ترمذی، ۱/۲۴۱۔

(۵) ترمذی، ۱/۲۶۹۔

(۴) لا یجلد فوق عشر جلدات الا فی حد من حدود اللہ۔[1] اللہ کی حدوں کے علاوہ کسی حد میں دس کوڑے سے زیادہ نہیں مارا جائے گا۔

اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ تعزیر کے اندر امام کو صرف دس کوڑے تک مارنے کا حق ہے، اس سے زیادہ نہیں، گویا یہ تعزیر کے باب میں ایک ضابطہ ہے۔

(۵) البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ۔[2] مدعی پر گواہان پیش کرنے کی ذمہ داری اور مدعی علیہ پر قسم ہے۔

مطلب یہ ہے کہ جو آدمی اپنے لئے کسی دوسرے پر اپنے کسی حق کا دعویٰ کر رہا ہو اسے ثبوت پیش کرنا ہوگا، بغیر ثبوت کے اس کا کوئی بھی حق ثابت نہیں ہوگا اور دوسرا آدمی جو اپنے اوپر غیر کے کسی حق کے ثابت ہونے کا انکار کر رہا ہے، ثبوت کے نہ ہونے کی صورت میں اسے قسم کھانی ہوگی، اگر اس نے قسم نہیں کھائی تو اسے مدعی کے دعویٰ کو تسلیم کرنا ہوگا، اسی کو فقہاء "البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر" سے تعبیر کرتے ہیں، جو کہ ان کے یہاں قضاء کے باب میں ایک دستوری حیثیت رکھتا ہے۔

قواعدِ فقہیہ کا ثبوت حضرت عمرؓ کے اقوال سے

سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ صحابۂ کرامؓ میں اپنی اجتہادی قوت، اصابت رائے اور فطری ذہانت وطباعی کی وجہ سے ممتاز حیثیت کے حامل مانے جاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ فقہاء ان کے اقوال کو، جو نص صریح سے متعارض نہ ہوں خاصی اہمیت دیتے ہیں۔ بلکہ محمد رواس قلعہ جی کے بقول حجت اور دلیل مانتے ہیں،

---

(۱) ترمذی نے اس حدیث کے متعلق لکھا ہے: واحسن شیٔ یروی فی التعزیر ھذا الحدیث۔ ترمذی ۱/۲۷۱۔

(۲) امام ترمذی نے لکھا ہے کہ اس حدیث پر کلام کیا گیا ہے، کیونکہ محمد بن عبد اللہ کو حافظہ کی وجہ سے ضعیف کہا جاتا ہے، البتہ امام ترمذی نے ایک دوسری حدیث جو اسی مفہوم کی ہے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے، جسے انہوں نے "حسن صحیح" کہا ہے حدیث یہ ہے:

"ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضیٰ ان الیمین علی المدعی علیہ۔ ترمذی ۱/۲۴۹۔

فاني اوردت اجتهادات عمرؓ دون الاستدلال عليها من الحديث الشريف او النظر لانی اعتبر كما يعتبر الفقهاء رأي عمرؓ دليلا عند مالا يعارض حديث من احاديث مصطفیٰ علیہ السلام والدليل لا يحتاج الى دليل[1].

میں نے اس کتاب میں حضرت عمرؓ کے اجتہادات کو پیش کیا ہے۔ نہ کہ حدیث اور قیاس سے اس پر استدلال کو، کیونکہ میں مانتا ہوں۔ جیسا کہ فقہاء مانتے ہیں۔ کہ حضرت عمرؓ کی رائے اگر حدیث سے معارض نہ ہو تو اسے دلیل سمجھا جائے گا اور دلیل کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں پڑتی۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی ایسے متعدد اقوال نقل کئے گئے ہیں، جن کی حیثیت قاعدہ اور ضابطہ کی ہے، چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

(۱) من استعمل فاجرا وهو يعلم انه فاجر فهو مثله[2]. — جس نے کسی فاجر کو اس کا فسق و فجور جاننے کے باوجود عامل بنایا تو وہ بھی فاجر ہے۔

اس کا تعلق امارت سے ہے اور ایک ضابطہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

(۲) المسلمون عدول بعضهم على بعض[3]. — ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے حق میں معتبر ہے۔

اس کا مفہوم موافق یہ ہے کہ اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے خلاف گواہی دے، یا دوسرے مسلمان کے حق میں گواہی دے تو اس کی گواہی معتبر ہوگی۔ لیکن اس عبارت کے مفہوم مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کافر مسلمان کے خلاف گواہی دے تو اس کی گواہی معتبر نہ ہوگی۔ یہ قانون شہادت میں ایک ضابطہ ہے۔

(۳) دروا الربا والريبة[4]. — سود اور جس میں سود کا شبہ ہو اسے چھوڑ دو۔

(۴) البينة على المدعي واليمين على من انكر[5]. — گواہی پیش کرنا مدعی پر ہوگا اور قسم انکار کرنے والے پر

---

(۱) مقدمہ موسوعۃ فقہ عمر بن الخطاب، ص: ۱۱۔

(۲) موسوعہ فقہ عمر بن خطاب، ص: ۴۲۔ بحوالہ سیرۃ لابن جوزی، ص ۶۷۔

(۳) موسوعہ فقہ عمر، ص: ۵۱۷، بحوالہ سنن بیہقی ۱۰/۱۹۷ والمحلی ۹/۳۹۳۔

(۴) موسوعہ فقہ عمر، ص ۴۲۳۔ بحوالہ مسند احمد ۱/۳۶۔ والمحلی ۸/۴۷۷۔

(۵) موسوعہ فقہ عمر، ص ۷۳۱، بحوالہ سنن بیہقی ۱۰/۵۳ .. ۱۵۰۔

قواعد کی کتابوں میں اس قاعدہ کو بعینہٖ انہیں الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے اور جیسا کہ ذکر ہوا کہ یہ فقرہ حدیثِ نبوی ہی سے ماخوذ ہے۔

قواعد فقہیہ کا ثبوت امام ابو یوسفؒ کے اقوال سے

جیسا کہ گذرا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں فقہی قواعد کا ثبوت ملتا ہے، تابعین کے اقوال پر نظر ڈالنے سے وہاں بھی کچھ قواعد مل جاتے ہیں، لیکن حالات، نیز نئے مسائل کے پیدا ہونے کی وجہ سے صحابہؓ و تابعینؒ کے بعد ائمہ متبوعین کے زمانہ میں فقہی قواعد میں اور اضافہ ہو جاتا ہے، اس سلسلے میں اسلامی تاریخ کے پہلے قاضی القضاۃ امام ابو یوسفؒ کا نام نامی خاص طور پر قابلِ ذکر ہے، آپ نے خلیفہ ہارون الرشید کے لئے جو کتاب الخراج لکھی تھی، اس میں متعدد ایسی عبارتیں موجود ہیں جو ان قواعد سے کافی مشابہ ہیں، جنہیں بعد میں فقہاء نے قانونی کلیات کی شکل دی ہے، یہاں ہم خود کتاب الخراج سے کچھ مثالیں پیش کرتے ہیں، جن سے اندازہ ہوگا کہ آپ نے امیر اور دوسرے اہلِ ذوق کے لئے مشابہ احکام کے مجموعہ کو قواعد کا قالب پہنایا ہے، فرماتے ہیں:

(۱) لا ینبغی لاحد ان یحدث شیئاً فی طریق المسلمین مما یضرھم۔(۱)

کسی کے لئے مسلمانوں کے راستہ میں ان تصرفات کا حق نہیں ہے، جن سے مسلمانوں کو نقصان پہونچے۔

یہ قاعدہ بالکل اسی طرح کا ہے جو فقہاء کے یہاں "لاضرر ولاضرار" سے مشہور ہے، اسی مضمون کی مزید تاکید اس طرح کرتے ہیں:

(۲) لا یجوز للامام ان یقطع شیئاً من طریق المسلمین مما فیہ الضرر علیھم ولا یسعہ ذلک۔(۲)

اس جملہ میں درحقیقت حکومت اور سلطنت چلانے والوں کے لئے ایک روشنی ہے، جس سے وہ دیکھ اور سمجھ سکتا ہے کہ رعیت اور عوام کے ساتھ اس کا سلوک کیسا ہو اور رعیت پر اسے کیا اور کس طرح کے حقوق

---

(۱) کتاب الخراج، بحث موسوعۃ الخراج، ص: ۹۳۔

(۲) کتاب الخراج بحث موسوعۃ الخراج، ص: ۹۳

حاصل ہیں؟ دراصل اس میں وہی بات کہی گئی ہے جس کو بعد کے فقہاء نے مزید وسعت کے ساتھ التصرف علی الرعیۃ منوط بالمصلحۃ سے تعبیر کیا ہے۔

حضرت امام ابو یوسفؒ خلیفہ ہارون الرشید کے اس سوال کہ: "اگر کچھ لوگوں کی نہر ہو اور اس کی منڈیر صحیح نہ ہو، جس کی وجہ سے راستے خراب ہو گئے ہوں اور لوگوں کو تکلیف ہو رہی ہو تو امام کیا کرے گا؟" کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

(۳) ان کان ھذا النھر قدیما یترک علی حالہ[۱]۔ — اگر نہر پرانی ہو تو پھر اسے اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا۔

اس عبارت سے فقہاء کے قاعدہ "القدیم یترک علی قدمہ" کی تائید ہوتی ہے۔

(۴) ولا یؤخذ شئی من اموالھم الا بحق یجب علیھم[۲]۔ — مسلمانوں کے مال سے کچھ بھی نہیں لیا جائے گا، سوائے اس کے کہ ان سے کوئی حق متعلق ہو۔

یہ بھی فقہاء کے مشہور قاعدہ: "التصرف علی الرعیۃ منوط بالمصلحۃ" سے مشابہ ہے۔

یہ اور ان کے علاوہ کتاب الخراج میں اور بھی مثالیں ملتی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہی قواعد کی تدوین و ترتیب گو اس زمانہ میں نہیں ہوئی تھی اور نہ ہی لوگ اسے ایک فن کی حیثیت سے جانتے تھے، لیکن ان کے ذہن میں یہ بات ضرور موجود تھی کہ باہم مشابہ جزئیات کا ایسا کلیہ ہونا چاہئے، جس پر اس سے متعلق جزئیات کا انطباق ہو سکے۔

دوسرا دور

قواعد فقہ کا دوسرا دور ائمۂ مجتہدین کی فقہ کے استحکام کے بعد شروع ہوتا ہے:

فقہ حنفی کو علوم الفقہ میں سبقت اور اوّلیت اور اپنی وسعت و وقعت کے اعتبار سے خاص امتیاز حاصل ہے، چنانچہ فقہ کے دیگر فنون کی طرح فن قواعد میں بھی فقہائے احناف شرفِ تقدم سے سرفراز ہیں، اس سلسلہ میں قاضی ابو یوسفؒ کے وہ **منضبط** قواعد گذر چکے ہیں جو مختلف تالیفات اور خصوصیت سے

---

(۱) کتاب الخراج، ص: ۹۴۔ (۲) کتاب الخراج، ص: ۱۲۵۔

"کتاب الخراج" میں مذکور ہیں، اسی طرح امام محمدؒ کی تحریروں میں متعدد مواقع پر ایسے اصول اور کلیات ملتے ہیں، یہاں تک کہ چوتھی صدی آجاتی ہے، اور ابو طاہر دباس[1] کے ہاتھوں اس فن کی تدوین کی باضابطہ خشتِ اوّل رکھی جاتی ہے۔

ابوطاہر دباس کا واقعہ

علامہ سیوطیؒ اور علامہ ابن نجیم وغیرہ نے ایک واقعہ لکھا ہے، جس سے اس فن کی تدوین کی تاریخ پر روشنی پڑتی ہے، واقعہ یوں ہے کہ ابو طاہر دباس نے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کو سامنے رکھ کر سترہ ایسے قواعد مرتب کئے، جن پر فقہ حنفی کی تمام جزئیات منطبق ہو جاتی تھیں، یہ بات ابو سعید ہروی شافعی کو معلوم ہوئی، چنانچہ انہوں نے ان قواعد کے حصول کے لئے ابو طاہر دباس کے یہاں سفر کیا، ابو طاہر دباس کا حال یہ تھا کہ وہ نابینا تھے، اور انہوں نے یہ معمول بنا رکھا تھا کہ ہر رات مسجد میں لوگوں کے نکل جانے کے بعد ان قواعد کو دہراتے، ابو سعید ہروی آنے کے بعد مسجد میں چھپ گئے، ادھر چونکہ لوگ نکل گئے تھے، اس لئے ابو طاہر نے اپنے قواعد کو دہرانا شروع کر دیا، اس بیچ اچانک ایسا ہوا کہ ابو سعید ہروی کو چھینک آگئی، جس سے ابو طاہر کو معلوم ہو گیا کہ مسجد میں کوئی چھپ کر میرے قواعد سن رہا ہے، چنانچہ انہوں نے ابو سعید کو زدوکوب کر کے مسجد سے نکال دیا، اس کے بعد سے پھر کبھی ان قواعد کو نہیں دہرایا، جب ابو سعید وہاں سے اپنے رفقاء میں لوٹے تو انہیں ابو طاہر کے قواعد کے متعلق بتایا[2]۔

اس واقعہ کی صحت پر بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ ایسا ایک عالم سے مشکل ہے کہ وہ لوگوں کو علم سے اور اس کے حاصل کرنے سے روکتے اور اگر کوئی نہ مانے تو اسے زدوکوب کرے، پھر یہ کہ جب ابو طاہر دباس نے لوگوں کو یہ قواعد نہیں سنایا تو یہ مشہور کیونکر ہوئے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعہ کی کوئی اصل اور بنیاد نہیں ہے[3]۔

---

(۱) یہ ابو الحسن کرخی کے ہم عصر تھے، طبقات الفقہاء، ص: ۱۴۱۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم، ص: ۱۶۔ الاشباہ والنظائر للسیوطی، ص ۳۵۔ المنثور فی القواعد للزرکشی، ۱/۱۹۔ حموی ۱/۱۰۔

(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی، ص: ۳۶، تحقیق: محمد المعتصم باللہ البغدادی۔

لیکن یہ اعتراض کچھ بہت قوی نہیں، کیونکہ ہر شخص چاہتا ہے کہ اس کی تحقیق اور اس کی ایجاد دوسروں سے منسوب نہ ہو، ممکن ہے کہ ابو طاہر دباس نے ان قواعد کو منظر عام پر لانے کا ارادہ اسی لئے نہیں کیا ہو، کہ اس بات کا امکان تھا کہ دوسرے لوگ اس کو اپنی جانب منسوب کرلیں، علمی اور قلمی سرقہ کی بعض مثالیں علم وفن کی تاریخ میں موجود ہیں، ماضی میں اس طرح کا عمل نسبتاً زیادہ ہوا کرتا تھا، کیونکہ اس وقت پریس کے ذریعہ نشر واشاعت کا یہ سلسلہ موجود نہ تھا۔

نیز اس پر "کتمانِ علم" کا اطلاق بھی شاید نہ ہوسکے، کیونکہ کتمانِ علم" میں اس طرح کے علوم کفایہ بھی شامل ہیں، محل نظر ہے۔ بہر حال اتنا تو ماننا ہوگا کہ واقعہ گو اپنی پوری تفصیل کے ساتھ صحیح نہ ہو لیکن بالکل بے اصل بھی نہیں۔ شیخ زرقا کے بقول:

والنقل بصورة مستبعدة لا تصح تفاصيلها ولكن الظاهر ان لها اصلا ثانيا۔[1]	اس واقعہ کی روایت بعینہٖ صحیح نظر نہیں آتی اور نہ ہی اس کی تفصیل درست معلوم ہوتی ہے، ہاں اس سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوئی نہ کوئی اصل ضرور ہے۔

پس مؤرخین کا اتفاق ہے کہ اس فن میں ابو طاہر دباس حنفی کو اوّلیت حاصل ہے، انہوں نے جو سترہ قواعد وضع کئے ہیں، ان میں سے پانچ وہ قواعد بھی ہیں، جنہیں اساسی قواعد کہا جاتا ہے، اور وہ یہ ہیں:

۱۔ الامور بمقاصدها۔	امور کے احکام ارادوں پر مرتب ہوں گے۔
۲۔ الضرر يزال۔	ضرر کو زائل کیا جائے گا۔
۳۔ العادة محكمة۔	عرف وعادت کو حکم بنایا جائے گا۔
۴۔ اليقين لا يزول بالشك۔	یقین شک سے زائل نہیں ہوگا۔
۵۔ المشقة تجلب التيسير۔[2]	مشقت سہولت کو لاتی ہے۔

شوافع میں قواعد کے مؤسس

شوافع میں کس کو اس فن میں سبقت حاصل ہے؟ اس سلسلہ میں زرکشی لکھتے ہیں:

---

(۱) شرح القواعد الفقهية، ص: ۳۸۔ (۲) شرح القواعد الفقهية، ص: ۳۸۔

وممن له باع فی القواعد وارجاع فروع الفقه الیها من فقهاء الشافعیة القاضی حسین ابوعلی الحسین بن احمد المروروزی المتوفی ۴۶۲ھ فی شهر الله المحرم فانه رد فقه الشافعیة الی اربع قواعد، وهی: الیقین لا یزول بالشك المشقة تجلب التیسیر، الضرر یزال، العادة محکمة۔(۱)	فقہائے شوافع میں سے جن لوگوں کو قواعد فقہ میں ید طولیٰ اور جزئیات کو قواعد پر منطبق کرنے میں اہمیت حاصل ہے، ان میں قاضی حسین (متوفی ماہ محرم الحرام ۴۶۲ھ) ہیں جنہوں نے فقہ شافعی کو چار قاعدوں میں منحصر کر دیا تھا اور وہ یہ ہیں: الیقین لا یزول بالشك، المشقة تجلب التیسیر الضرر یزال، العادة محکمة۔

قاضی حسین کے ان چاروں قواعد کے الفاظ وہی ہیں، جو ابو طاہر دباس کے ہیں، اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ قاضی حسین نے یہ قواعد دباس ہی سے لئے ہیں، البتہ فقہ شافعی پر ان کی تطبیق یہ ان کا کارنامہ ہے۔

اصول الکرخی

تاہم ابھی بھی اس فن کی آبیاری میں حنفیہ ہی پیش پیش رہے، چنانچہ دباس کے بعد ابوالحسن عبیداللہ بن حسین بن دلال بن دلہم الکرخی (م ۳۴۰ھ) نے قواعد فقہیہ پر ایک مختصر مگر وقیع رسالہ لکھا جو اصولِ کرخی کے نام سے مشہور ہوا۔ اس میں امام کرخی نے اڑتیس قواعد تحریر فرمائے ہیں:

امام کرخی کا اسلوب یہ ہے کہ وہ ہر قاعدہ کو "الاصل" سے تعبیر کرتے ہیں اور صرف قواعد ذکر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، بعد میں امام نسفی نے امام کرخی کے قواعد پر تخریج کی ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ الاصل ان السؤال یجری علی حسب متعارف کل قوم فی مکانهم۔(۲)	اصل یہ ہے کہ سوال ہر قوم کی جگہوں کے عرف کے مطابق جاری ہوگا۔

امام نسفیؒ نے اس کی مثال دی ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ میں غذا کا استعمال نہیں کروں گا تو دیکھا جائے گا کہ وہ عربی ہے یا عجمی؟ اگر عربی ہوگا تو حانث ہو جائے گا، کیونکہ عرب دودھ کو غذا کے

---

(۱) المنثور فی القواعد ۱/۲۵۔ (۲) اصول الکرخی ملحق بتاسیس النظر، ص ۸۱۔

5 FRONT

طور پر استعمال کرتے ہیں اور قسم کھانے والا عجمی ہو تو حانث نہیں ہوگا، کیونکہ عجمی دودھ کو بطور غذا کے استعمال نہیں کرتے۔

۲۔ الاصل ان الاحتیاط فی حقوق اللہ تعالیٰ جائز و فی حقوق العباد لا یجوز۔[1]	اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حقوق میں احتیاط جائز ہے اور بندوں کے حقوق میں احتیاط جائز نہیں۔

اس قاعدہ پر جن مسائل کی تخریج کی جاتی ہے، ان میں سے یہ ہے کہ نماز میں اگر صحت اور فساد کی دونوں جہتیں برابر ہوں تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا اعادہ کر لیا جائے، کیونکہ اداکی ہوئی نماز کو پھر ادا کرنا اس سے بہتر ہے کہ اپنے اوپر واجب نماز صحیح طور پر ادا نہ ہو سکے۔ لیکن ضمان میں وجوب اور عدمِ وجوب کی دونوں جہتیں ہوں، تو ضمان احتیاطاً واجب نہ ہوگا، کیونکہ ضمان شک سے واجب نہیں ہوتا۔

۳۔ الاصل انہ اذا مضی بالاجتہاد لا یفسخ باجتہاد مثلہ و یفسخ بالنص۔[2]	اصل یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں اجتہاد ہو جائے تو اس اجتہاد کو اسی جیسا اجتہاد فسخ نہیں کر سکتا، لیکن نص اسے فسخ کر دے گا۔

اس کی مثالیں دعوی قضا، اور تحری کے ابواب میں ملیں گی۔

اصول الکرخی میں بعض ایسے بھی اصول آ گئے ہیں، جن کو ایک نظریہ تو کہا جا سکتا ہے، لیکن قاعدہ نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ قاعدہ کی جو تعریف کی گئی ہے، وہ اس پر صادق نہیں آتی، یعنی وہ اصل متشابہ احکام کا مجموعہ نہیں ہوتا، جن کو اصل بنا کر جزئیات کی تخریج کی جائے، بلکہ وہ اصول کے درجہ کی چیز ہے۔ مثلاً امام کرخی لکھتے ہیں:

> "اصل یہ ہے کہ ہر وہ خبر جو ہمارے اصحاب کی رائے کے خلاف ہو اسے نسخ کے اوپر محمول کیا جائے گا، یا اس بات پر کہ وہ اسی کے مثل کسی نص سے معارض ہے، پھر انہوں نے دوسری دلیل کی جانب توجہ کی، یا ترجیح کا وہ راستہ اختیار کیا جو ہمارے اصحاب وجوہِ ترجیح میں سے بطور استدلال کے احتیاط کرتے ہیں، لیکن ایسا دلیل کے مطابق کیا جائے گا، چنانچہ اگر نسخ کی دلیل قائم ہوگئی تو اسے نسخ پر محمول کیا جائے گا،

---

(۱) اصول الکرخی ملحق بتاسیس النظر، ص: ۸۲۔ (۲) ایضاً۔ ص ۸۵۔

یا اگر کوئی دوسری دلیل قائم ہوگئی تو ہم اس دوسری دلیل کی جانب رجوع کریں گے۔"(۱)

تاسیسُ النظر

امام کرخی کے بعد پانچویں صدی میں ابو زید دبوسی (م ۴۳۰ھ) نے "تاسیس النظر" لکھی، جس میں ستّر قواعد ذکر کئے گئے ہیں، ان قواعد کا اسلوب امام کرخی ہی جیسا ہے، یہ بھی قاعدہ کو "الاصل" ہی سے تعبیر کرتے ہیں، تعبیر بھی امام کرخی جیسی ہے۔ ابو زید دبوسی نے ہر قاعدہ کے تحت کچھ جزئیات بھی ذکر کردی ہیں، اس کتاب کو انہوں نے کئی ابواب میں تقسیم کیا ہے، جس میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان شیخین اور امام محمد کے درمیان، ائمہ ثلاثہ اور امام زفر کے درمیان، نیز امام ابو حنیفہ اور امام مالک اور امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلی کے درمیان اختلاف پر مبنی اساسی قواعد کا ذکر ہے۔

چونکہ یہ کتاب قواعدِ فقہیہ کی تدوین کے دوسرے دور کی باضابطہ تصنیف ہے، اس لئے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ "تاسیس النظر" سے بھی کچھ مثالیں پیش کرتے چلیں:

۱۔ الاصل عند ابی حنیفة ان المحرم اذا اخر النسك عن الوقت المؤقت له او قدمه لزم دم۔(۲)

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک محرم جب وقت مقرر سے کسی عمل کو مؤخر یا مقدم کرے تو اسے دَم دینا ہوگا۔

مثلاً جس نے طوافِ زیارت کو ایام نحر کے گذرنے تک مؤخر کیا تو اسے دَم دینا ہوگا، کیونکہ محرم نے ایک کام کو اس وقت نہیں کیا، جب کہ اسے کرنا چاہئے تھا۔

۲۔ الاصل عند اصحابنا ان مالا یتجزأ فوجود بعضه کوجود کله وعند زفر لا یکون وجود بعضه کوجود کله۔(۳)

ہمارے اصحاب کے نزدیک اصول یہ ہے کہ بعض غیر منقسم چیزوں کا وجود اس کے کُل کے وجود کی طرح ہے، لیکن امام زفر کے یہاں بعض کا وجود کُل کا وجود نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے اوپر ایک رکعت کو لازم کر لیا تو اسے دو رکعت ادا

---

(۱) اصول الکرخی الملحق بتاسیس النظر، ص ۸۱۔ (۲) تاسیس النظر، ص ۵۔

(۳) تاسیس النظر، ص ۴۴۔ (۴) تاسیس النظر، ص ۴۹۔

کرنی ہوگی، امام زفر کے نزدیک کچھ واجب نہیں ہوگا، ائمۂ ثلاثہ اس لئے واجب کہتے ہیں کہ دو رکعت غیر منقسم ہے، اس لئے جب اس نے ایک رکعت کو اپنے اوپر واجب کرلیا تو بعض کا وجود ہوگیا، اور بعض غیر منقسم کا وجود کل کے وجود کی طرح ہے، جب کہ امام زفر کہتے ہیں کہ کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اپنے اوپر ایک ہی رکعت کو واجب کیا ہے، جو کہ نماز ہی نہیں ہے، بلکہ نماز کا ایک غیر منقسم جزو ہے، اور غیر منقسم چیز کے ایک جزو کا وجود کُل کے وجود کے لئے لازم نہیں ہے۔

۳۔ الاصل عند الامام مالک بن انس رضی اللہ عنہ ان العزم علی الشئ بمنزلۃ المباشرۃ لذلک الشئ بمنزلۃ المباشرۃ لذلک الشئ عندنا۔[1]	امام مالک کے یہاں اصل یہ ہے کہ کسی شئ پر عزم کرنا اس شئ کو کرنے کی طرح ہے، جب کہ ہمارے یہاں کسی شئ کا عزم اس کو کرنے کی طرح نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کا عزم کرلیا تو احناف کے یہاں طلاق واقع نہیں ہوگی، جب تک کہ طلاق واقع نہ کرے، جب کہ امام مالک کے یہاں محض عزم کرلینے سے طلاق واقع ہو جائے گی

۴۔ الاصل عند ابن ابی لیلی انہ یعتبر حقوق اللہ تعالی بحقوق العباد۔[2]	ابن ابی لیلی کے نزدیک اصول یہ ہے کہ وہ حقوق اللہ کو حقوق العباد پر قیاس کرتے ہیں۔

مثال یہ ہے کہ ابن ابی لیلی کے نزدیک حدود کی وصولی میں وکیل بنانا جائز ہے، جو کہ اللہ تعالی کا حق ہے، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بندوں کے حقوق میں وکیل بنانا جائز ہے، جیسا کہ قرضوں وغیرہ کی وصولی میں ہوتا ہے، ہمارے یہاں جائز نہیں، کیونکہ ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

ساتویں صدی کا کام

پھر چوتھی صدی کے بعد ساتویں صدی میں اس سلسلہ کا اہم کام ملتا ہے، اس دور میں علامہ محمد بن ابراہیم جاجرمی کی کتاب "القواعد فی فروع الشافعیۃ"، محمد بن عبد اللہ بن راشد البکری کی کتاب "المذہب فی ضبط قواعد المذہب" منظر عام پر آئی۔

---

(۱) تاسیس النظر، ص: ۵۰۔

اسی صدی میں لکھی جانے والی مایۂ ناز کتاب علامہ قرافی مالکی[۱] (م ۶۸۴) کی کتاب الفرق" ہے، جسے قواعدِ فقہیہ میں نمایاں مقام حاصل ہے، علامہ قرافی نے اس کتاب میں ۵۸۸ قواعد ذکر کئے ہیں، ساتھ ہی فروعات کے ذکر کا بھی اہتمام کیا ہے، تاکہ قاعدہ کے سمجھنے میں مدد ملے۔

علامہ قرافی کا اسلوب یہ ہے کہ وہ دو یا دو سے زیادہ قاعدوں کو ایک ساتھ ذکر کرتے ہیں، پھر دقیقہ سنجی سے دونوں کے فرق کو واضح کرتے ہیں، مثلاً کہیں خیارِ مجلس اور خیارِ شرط[۱]، کہیں قرض اور بیع کے قاعدہ کو ایک ساتھ بیان کرتے ہیں[۲]، اور دونوں کو دلائل سے مبرہن کرتے ہیں، نیز ان کے باہمی فرق کو اجاگر کرتے ہیں۔

تاہم یہ قاعدہ جن پر ہم بحث کر رہے ہیں کہیں ایک باب میں مذکور نہیں ہیں، بلکہ وہ متفرق ابواب میں بکھرے ہوئے ہیں اور ان کی تعداد سو سے متجاوز نہیں۔

آٹھویں صدی میں بھی یہ سلسلہ چلتا رہا، اس صدی میں فقہائے شوافع کی خدمات نمایاں نظر آتی ہیں، اس صدی میں مقری (م سنہ ۷۱۶ھ) کی کتاب "کتاب القواعد" تاج الدین سبکی (م سنہ ۷۷۱ھ) کی کتاب "الاشباہ والنظائر" بدر الدین زرکشی (م سنہ ۷۹۴ھ) کی "المنثور فی القواعد" اور ابن رجب حنبلی کی "القواعد فی الفقہ" قواعد کی دنیا میں منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئیں۔

الاشباہ والنظائر

اس کے بعد بھی متعدد کتابیں لکھی گئیں، لیکن جو شہرت اور مقبولیت علامہ ابن نجیم (و سنہ ۹۲۶ھ م سنہ ۹۷۰ھ) کی "الاشباہ والنظائر" کو حاصل ہوئی، وہ کسی اور کتاب کو نہیں ہوئی، اس میں علامہ سیوطی کی "اشباہ والنظائر" سے کافی فائدہ اٹھایا گیا ہے۔

اس کتاب کو علامہ ابن نجیم نے کئی فنون میں تقسیم کیا ہے، پہلا فن ان پانچ قاعدوں پر مشتمل ہے جنہیں اساسی کہا جاتا ہے، نیز اسی فن میں دوسری نوع کے قواعد بھی ہیں، جو بے حد اہم ہیں، دوسرا فن فوائد پر مشتمل ہے، اس فن میں انہوں نے تمام فقہی ابواب کو ترتیب وار ذکر کیا ہے، اور

---

(۱) الفروق، ۱/۳۔ (۲) الفروق، ۴/۲

اس کی اہم بحثیں جمع کی ہیں، پھر اس کے بعد مختلف عنوان سے ۱۸ فوائد لکھے ہیں۔ تیسرا فن فروق پر مشتمل ہے، جس میں منشاء احکام میں فرق پر روشنی ڈالی گئی ہے، پانچواں فن اشباہ ونظائر کا، چھٹا فن حیل کا اور ساتواں فن حکایات کا ہے۔

اس کتاب کی متعدد اہم شرحیں بھی لکھی گئی ہیں، جن میں حموی کی "غمز عیون البصائر" خصوصیت سے قابلِ ذکر ہے۔

تیسرا دور

ابن نجیم کی الاشباہ والنظائر کے بعد اور بھی کئی کتابیں معرض وجود میں آئیں، لیکن یہ قواعد وضوابط خاصے منتشر تھے اور عام طور پر کتبِ فقہ سے ان کا ربط بھی نہ تھا، خلافتِ عثمانیہ ترکی کی زیرِ نگرانی مرتبہ "مجلۃ الاحکام العدلیہ" میں فقہی جزئیات سے مربوط کرکے ان قواعد کو یکجا کیا گیا ہے" جو قواعدِ فقہ کے باب میں ایک انقلابی قدم ہے، نیز ایسے قواعد کے نقل کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے، جو جامع اور مانع ہوں۔ نیز اس میں اساسی قواعد کو بھی ذکر کیا گیا ہے اور دوسرے قواعد کو بھی۔

یہاں اس بات کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مجلہ میں بعض ایسے قواعد بھی ہیں، جو متقارب یا متداخل ہیں، نیز قواعد میں ترتیب کی بھی رعایت نہیں کی گئی ہے[1]۔ مثلاً کہیں کسی نمبر پر ایک قاعدہ ہے تو ہونا یہ چاہئے کہ اس میں مندرج قاعدہ کا ذکر اس کے ساتھ ساتھ کردیا جاتا۔

اب اخیر میں مختلف دبستانِ فقہ میں قواعدِ فقہیہ کے مصادر کا ذکر کیا جاتا ہے۔

قواعدِ فقہیہ کے مصادر :-

(۱) اصول الکرخی	مؤلف	امام کرخی (۲۶۰ھ ۔ ۳۴۰ھ)
(۲) تاسیس النظر	"	ابوزید دبوسی (م ۴۳۰ھ)
(۳) الاشباہ والنظائر	"	ابن نجیم (۹۲۶ھ ۔ ۹۷۰ھ)

---

(۱) دیکھئے مجلۃ الاحکام العدلیۃ، مادۃ : ۱۲، ۶۰، ۶۱، ۶۲۔

(۴) تنویر البصائر علی الاشباہ والنظائر۔ مؤلف: شرف الدین غزی (م ۱۰۰۵ھ)

یہ ابن نجیم کی "الاشباہ والنظائر" کی شرح ہے، جس میں مؤلف نے ابن نجیمؒ کے بعض تسامح کی نشاندہی کی ہے اور بعض ان مسائل پر بحث کی ہے، جو علامہ ابن نجیم سے چھوٹ گئے ہیں۔

(۵) غمز عیون البصائر علی الاشباہ والنظائر۔ مؤلف: احمد بن محمد حموی (م ۱۰۹۸ھ)

یہ بھی ابن نجیم کی "الاشباہ والنظائر" کی شرح ہے، جو اپنی تحقیق و تدقیق میں انفرادی مقام رکھتی ہے، حموی نے "الاشباہ" کے بعض تسامحات پر متنبہ کرنے کے ساتھ تشریح طلب عبارت کی تشریح وغیرہ کا بھی اہتمام کیا ہے۔

(۶) خاتمہ مجامع الحقائق۔ مؤلف: محمد بن محمد بن مصطفیٰ خادمی (م ۱۱۷۶ھ)

کتاب تو دراصل "مجامع الحقائق" ہے، جو اصولِ فقہ کی ہے، لیکن آخر میں خاتمہ کے عنوان سے ۱۵۰ فقہی قواعد کو حروفِ تہجی کی ترتیب سے ذکر کیا گیا ہے۔

(۷) مجلۃ الاحکام العدلیہ۔ مؤلف: حکومتِ عثمانیہ کی زیرِ نگرانی علماء کی ایک جماعت نے اس کی ترتیب کا فریضہ انجام دیا۔

(۸) الفوائد البہیۃ فی القواعد والفوائد الفقہیہ۔ مؤلف: محمود بن محمد بن نسیب بن حسین الشہیر بابن حمزہ (م ۱۳۰۵ھ)

ابن حمزہ کا مقصود اس تالیف سے یہ ہے کہ مفتی حضرات بہ آسانی فقہی قواعد تک رسائی حاصل کر سکیں، چنانچہ انہوں نے فقہی ابواب کی ترتیب سے قواعد کا ذکر کیا ہے اور ہر باب کے تحت اس سے متعلق قواعد اور ضوابط پیش کئے ہیں۔

مذہبِ مالکی

(۱) الفروق۔ مؤلف: ابو العباس احمد بن ابی العلاء ادریس بن عبد الرحمٰن الشہیر بالقرافی (م ۶۸۴ھ)

(۲) ایضاح المسالک الی القواعد الامام مالکؒ۔ مؤلف: احمد بن یحییٰ بن محمد الونشریسی (م ۹۱۴ھ)

(۳) الاسعاف۔ " ابو الحسن علی بن قاسم التجیبی (م ۹۱۲ھ)

(۴) شرح المنظومہ۔ " احمد بن علی الفاسی (م ۹۹۵ھ)

مذہب شافعی

(١) قواعد الاحکام فی مصالح الانام۔ مؤلف: عزالدین بن عبدالسلام السلمی (سنہ ٥٧٧ھ – سنہ ٦٦٠ھ)

قواعد فقہیہ میں شافعی مذہب کے مطابق یہ سب سے پہلی تصنیف ہے۔

(٢) کتاب الاشباہ والنظائر۔ مؤلف: ابن وکیل شافعی (سنہ ٦١٦ھ – سنہ ٦٦٥ھ)

(٣) المجموع المذہب فی قواعد المذہب۔ " خلیل بن کیکلیدی، الشہیر بابن وکیل (سنہ ٦٩٤ھ – سنہ ٧٦١ھ)

(٤) الاشباہ والنظائر۔ " تاج الدین سبکی (سنہ ٧٢٧ھ – سنہ ٧٧١ھ)

(٥) المنثور فی القواعد۔ " محمد بن بہادر بن عبداللہ زرکشی (سنہ ٧٤٥ھ – سنہ ٧٩٤ھ)

(٦) الاشباہ والنظائر۔ " عمر بن علی بن احمد المعروف بابن الملقن (سنہ ٧٢٣ھ – سنہ ٨٠٤ھ)

(٧) القواعد۔ " ابوبکر بن محمد بن عبدالمومن الحصنی الشافعی (سنہ ٧٥٢ھ – سنہ ٨٢٩ھ)

(٨) الاشباہ والنظائر۔ " عبدالرحمن بن ابی بکر بن محمد جلال الدین سیوطی (سنہ ٨٤٩ھ – سنہ ٩١١ھ)

(٩) الاستغنار فی الفروق والاستغنار۔ " محمد بن ابی بکر بن سلیمان البکری الشافعی۔

مذہب حنبلی

(١) القواعد النورانیۃ الفقہیہ۔ " ابن تیمیہ (سنہ ٦٦١ھ – سنہ ٧٢٨ھ)

(٢) القواعد الفقہیہ۔ " احمد بن حسن بن عبداللہ الشہیر بابن القاضی الجبل (سنہ ٦٩٣ھ – سنہ ٧٧١ھ)

(٣) القواعد۔ " ابن رجب حنبلی (م سنہ ٧٩٥ھ)

(٤) القواعد الکلیہ والضوابط الفقہیہ " ابن عبدالہادی (سنہ ٨٤٠ھ – سنہ ٩٠٩ھ)

(٥) قواعد مجلۃ الاحکام الشرعیۃ علی مذہب الامام احمد " احمد بن عبداللہ القاری الحنفی (سنہ ١٣٠٩ھ – سنہ ١٣٩٥ھ)

حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

حالات و کمالات

مولانا فضل الرحمٰن قاسمی استاذ حدیث دار العلوم سبیل السلام

نعمان، نام، ابو حنیفہ کنیت، امام اعظم لقب، راجح قول کے مطابق کوفہ میں ۸۰ھ میں پیدا ہوئے۔ امام اعظم کے دو پوتے ہیں عمر بن حماد بن نعمان اور اسماعیل بن حماد بن نعمان دونوں کے اپنے دادا کا نسب بیان کرنے میں اختلاف ہے، عمر بن حماد کا بیان یہ ہے کہ نعمان بن ثابت بن زوطی بن ماہ الفارسی امام اعظم کے دادا زوطی اہلِ کابل سے تھے، فارسی النسب تھے، جب عربوں نے اس علاقہ کو فتح کیا، زوطی گرفتار ہو کر آئے۔ قبیلہ بنی تیم اللہ کے غلام بنے، پھر آزاد کر دیے گئے اور اس قبیلہ کے مولیٰ قرار پائے، ولاء کی نسبت سے آپ تیمی کہلائے۔

آپ کے دوسرے پوتے اسمٰعیل بن حماد فرماتے ہیں کہ امام اعظم کے دادا نعمان بن المرزبان ہیں ہم لوگ فارسی النسل ہیں، کبھی کسی کی غلامی میں نہیں آئے۔ علامہ شبلی نے امام اعظم کے دادا کے دو مختلف ناموں میں یوں تطبیق دی کہ ان کے دادا کا قدیم نام اسلام لانے سے قبل زوطی تھا، جب ایمان لائے تو نام نعمان سے بدل دیا گیا۔ زوطی کے باپ کا نام کچھ اور ہوگا۔ ماہ و مرزبان لقب ہوں گے، کیونکہ اسمٰعیل کی روایت سے یہ حقیقت بھی سامنے آئی کہ ان کا خاندان فارس کا ایک معزز و مشہور خاندان تھا۔ فارس میں رئیس شہر کو مرزبان کہتے ہیں، اس لئے ایسا لگتا ہے کہ ماہ و مرزبان لقب ہیں۔ امام حافظ ابو المحاسن نے قیاساً ماہ اور مرزبان لفظ کو ہم معنیٰ الفاظ قرار دیا، کیوں کہ وہ فارسی زبان نہیں جانتے تھے۔ لیکن میں یقین کے ساتھ کہتا ہوں کہ درحقیقت ماہ اور مرزبان کے ایک معنیٰ ہیں ماہ دراصل وہی مہ ہے، جس کے معنیٰ سردار کے ہیں۔ مشہور مصرعہ ہے: "نہ کہہ را منزلت ماند نہ مہ را"۔ عربی لہجہ نے مہ کو ماہ بنا دیا۔"(۱)

---

(۱) سیرۃ النعمان، مؤلفہ علامہ شبلی، ص ۱

امام اعظم کے دادا زوطی کے غلام ہونے اور نہ ہونے کی دو مختلف روایتوں میں تطبیق یوں ہوگی کہ وہ آغازِ فتوحات میں قید ہوئے، مگر مسلمانوں کے روایتی عفو وکرم کے مطابق رہا کر دئے گئے، مسلمانوں میں عام دستور تھا کہ وہ بلادِ مفتوحہ میں معززین کی اولاد سے ہمدردانہ پیش آتے تھے اور ان کے لواحقین و متعلقین کی تالیف قلب اور ان کی عزت و وقار کے لحاظ میں اسلامی رواداری کا ثبوت دیتے تھے۔(۱)

تاہم امام صاحب کے فارسی النسب اور بقول بعض آپ کے دادا زوطی کے غلام ہونے سے آپ کی قدر و منزلت اور عظمت و رفعت میں کوئی کمی نہیں آتی۔ آپ کی قدر و منزلت حسب و نسب اور مال و منال کا مرہونِ منت نہ تھی، بلکہ یہ مرتبۂ عالی آپ کو اپنے ذاتی خصائص و شمائل، ذہانت و فطانت اور ورع و تقویٰ سے حاصل ہوا تھا، فارسی النسب ہونے کے باوجود آپ کی عظمت شان کا کیا عالم ہے اس کا کچھ اندازہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد ارشادات سے لگائیے۔ الفاظ قدرے مختلف ہیں، لیکن مفہوم میں کوئی اختلاف نہیں:

(۱) لوکان الایمان عند الثریا لناله رجال او رجل من ھولاء۔(۲)

اگر ایمان ثریا کے پاس ہو تو فارسی نسل کے کئی آدمی یا ایک آدمی اسے ضرور پالیں گے۔

(۲) لوکان العلم بالثریا لتناوله ناس من ابناء فارس۔(۳)

اگر علم ثریا میں بھی ہو تو ضرور اس کو اہل فارس میں سے کچھ لوگ حاصل کر لیں گے۔

ان حدیثوں کو نقل کر کے امام ابن حجر مکی الشافعی لکھتے ہیں:-

قال الحافظ المحقق الجلال السیوطی ھذا اصل صحیح یعتمد علیه فی البشارۃ بابی حنیفة وفی الفضیلة التامة ثم قال قال بعض تلامذۃ الجلال وما جزم به شیخنا من ان الامام ابا حنیفة

حافظ محقق جلال الدین السیوطی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کی بشارت اور فضیلت تامہ کے لئے یہ ایک صحیح اور قابلِ اعتماد اصل ہے، پھر فرمایا کہ جلال الدین کے بعض شاگرد کہتے ہیں کہ ہمارے استاذ اور شیخ نے جزم کے ساتھ جو یہ فرمایا کہ

---

(۱) حیات حضرت ابو حنیفہ، تالیف ابو زہرہ۔ ص ۴۹۔ (۲) بخاری ۲/۷۲۷۔ مسلم ج ۲/ص ۳۱۲۔

(۳) مسند احمد ۲/۴۲۲۔

هو المراد من هذا الحدیث ظاهر لا شک فیہ ۔[1]

امام ابو حنیفہ ہی اس حدیث سے مراد ہیں، یہ بالکل واضح اور ظاہر بات ہے اس میں کوئی شک نہیں ۔

خصائل حمیدہ

ہارون الرشید نے ایک مرتبہ امام ابو یوسفؒ سے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ کے اوصاف بیان کیجئے، انہوں نے کہا، جہاں تک میں جانتا ہوں امام کے اخلاق و عادات یہ تھے: منہیات سے بچتے تھے، اکثر چپ رہتے اور سوچا کرتے تھے۔ کوئی شخص مسئلہ پوچھتا، اگر ان کو معلوم ہوتا تو جواب دیتے، ورنہ خاموش رہتے، وہ بڑے سخی اور فیاض تھے، کسی کے آگے حاجت نہ لے جاتے۔ اہلِ دنیا سے دور رہتے تھے، دنیاوی جاہ و عزت کو حقیر سمجھتے تھے، جب کسی کا ذکر آتا تو بھلائی کے ساتھ کرتے، بہت بڑے عالم تھے، مال اور علم دونوں کے صرف کرنے میں بڑے فیاض تھے۔

ہارون رشید نے سن کر کہا صالحین کے یہی اخلاق ہوتے ہیں[2]

امام صاحب کو خدا نے حسنِ سیرت کے ساتھ جمالِ صورت بھی دیا تھا۔ میانہ قد، خوش رو اور بدن کے ہر حصہ میں بے انتہا موزونیت تھی، گفتگو شیریں اور آواز بلند اور صاف تھی، کیسا ہی پیچیدہ مضمون ہو بڑی صفائی اور فصاحت سے ادا کرتے تھے۔

تحصیل علم کا پہلا محرک

امام ابو حنیفہ کا بچپن کا زمانہ عالمِ اسلام کے لئے نہایت پر آشوب اور علمی خزاں کا زمانہ تھا، سلیمان کے عہدِ حکومت میں جب درس و تدریس کے چرچے عام ہوئے تو امام کے دل میں بھی علم کا شوق بیدار ہوا، حسنِ اتفاق انہیں دنوں ایک واقعہ پیش آیا، جس نے امام کے تحصیل علم میں مہمیز کا کام کیا۔ امام صاحب خود فرماتے ہیں:

ایک دن میں بازار جا رہا تھا، امام شعبی جو کوفہ کے مشہور امام تھے، ان کا مکان راستہ میں

---

(۱) الخیرات الحسان۔ ص ۱۳

(۲) ماخوذ از مناقب الامام ابی حنیفہ للذہبی۔

پڑتا تھا، سامنے سے نکلے، انہیں یہ گمان ہوا کہ میں کوئی طالب علم ہوں، بلایا اور پوچھا کہ تم کہاں آتے جاتے ہو۔ میں نے کہا بازار آتا جاتا ہوں۔ امام شعبی نے کہا میرا مطلب یہ تھا کہ تم پڑھتے کس سے ہو۔ میں نے افسوس کے ساتھ جواب دیا کسی سے نہیں۔ انہوں نے فرمایا غفلت نہ کرو، علم کا درس اور علماء کی صحبت اختیار کرو، مجھے تمہارے اندر قابلیت کے جوہر نظر آتے ہیں۔ ان کی یہ نصیحت میرے دل میں گھر کر گئی، میں بازار کی آمد و رفت کو کم کر کے حصولِ علم کی جانب انتہائی اہتمام کے ساتھ متوجہ ہو گیا۔

تمام علوم میں سے علم فقہ کو ترجیح کیوں دی؟

اس سلسلہ میں دو اور واقعات قابلِ ذکر ہیں۔ ایک کے ناقل امام ابو یوسفؒ، دوسرے کے ناقل امام زفرؒ ہیں۔ ان دونوں واقعات سے بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ امام صاحبؒ نے اپنے سینہ سے علم فقہ ہی کو کیوں لگایا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں، ایک مرتبہ امام اعظم سے پوچھا گیا کہ آپ کو فقہ کی توفیق کیسے ہوئی؟ آپ نے فرمایا، توفیق تو خداوند کریم کی جانب سے ملی فلله الحمد۔ پھر آپ نے فرمایا کہ جب میرے دل میں علم کا ذوق و شوق پیدا ہوا تو میں نے تمام علوم پر ایک ایک کر کے نگاہ ڈالی، ان کے نفع و ضرر پر غور کیا تو میں علم کلام کے بارے میں اس نتیجہ پر پہونچا کہ اس میں فائدہ کم اور انجام بھی اچھا نہیں ہے۔ ساتھ ہی جب میں ان حضرات کے طرزِ عمل پر نظر ڈالی جو علم کلام سے شغف رکھتے ہیں، تو مجھے پتہ چلا کہ ان لوگوں میں وہ اخلاقی پاکیزگی اور روحانی اوصاف نہیں ہیں، جو اگلے بزرگوں کا تمغۂ امتیاز ہیں۔ اسی بنا پر علم کلام سے طبیعت کو دوری ہو گئی۔

پھر ادب و نحو کے بارے میں غور کیا تو اس نتیجہ پر پہونچا کہ اس کا مقصد اس کے سوا کچھ نہ ہوگا کہ کہیں بیٹھ کر بچوں کو نحو و ادب کا سبق پڑھاؤں۔ شعر و شاعری کے پہلو پر بھی غور کیا تو اس کا نتیجہ مدح و ہجو، دروغ گوئی اور دین میں خلل کے سوا کچھ نظر نہ آیا۔ پھر فن تجوید و قراءۃ کے سلسلے میں غور کیا تو اس کا انجام اس کے سوا کچھ نظر نہ آیا کہ اگر اس میں مہارت تامہ بھی حاصل کر لوں تو اس کا حاصل بس اتنا ہوگا کہ چند نو عمر بچے جمع ہو کر میرے پاس قرآن پاک کی تلاوت کریں، باقی

رہا قرآن کا مفہوم و معنی تو وہ ایک دشوار گذار گھاٹی ہے اور رہے گی۔ پھر خیال آیا کہ فنِ حدیث سے وابستہ ہو جاؤں، لیکن اس کے ساتھ ذہن میں یہ بات آئی کہ حدیث کا کافی ذخیرہ جب میرے پاس جمع ہو جائے گا تو عموماً نوخیز جوان ہی میرے پاس استفادہ کے لئے آئیں گے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ کذب یا سوءِ حفظ کے ساتھ مجھے متہم کر دیں اور یہ الزام روزِ حشر تک میرے گلے کا ہار بنا رہے۔ پھر میں نے علم فقہ کے نتائج و ثمرات پر غور کیا تو یہ علم بڑا بیش قیمت نظر آیا، اس میں عیب کچھ نہیں فوائد بے شمار محسوس ہوئے، وہ یہ کہ فقہ حاصل کرنے میں علماء و مشائخ کی مبارک مجلسیں نصیب ہوں گی، ان کے اخلاق عالیہ سے اپنے کو بنانے اور سنوارنے کے مواقع ملیں گے، فرائض کی ادائیگی، دین کے جمیع احکام کا علم اور ان پر عمل اور دنیا و آخرت کا حصول فقہ کے بغیر ممکن نہیں۔ اگر کوئی شخص فقہ کے ذریعہ دنیوی جاہ و مال حاصل کرنا چاہے تو وہ بڑے بلند منصب پر فائز ہو سکتا ہے اور اگر وہ تخلیہ اور عبادت کی راہ اختیار کرے تو کوئی شخص یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ وہ علم کے بغیر عبادت و عمل کی راہ پر چل رہا ہے، بلکہ کہا جائے گا کہ وہ صاحبِ علم فقہ کی روشنی میں عمل کی راہ پر گامزن ہے۔

(۲) امام زفرؒ فرماتے ہیں۔ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے سنا، وہ فرماتے تھے۔ میں علم کلام پڑھتا پڑھاتا تھا۔ اس میں میں نے بڑی شہرت حاصل کر لی تھی، حماد بن سلیمان کا حلقۂ درس میری قیام گاہ سے کچھ زیادہ دور نہ تھا۔ ایک روز ایک عورت مجھ سے پوچھنے لگی۔ ایک شخص نے ایک لونڈی سے نکاح کر رکھا ہے اور وہ اسے طلاقِ سنت دینا چاہتا، وہ کتنی طلاق دے۔ میں نے کہا، حضرت حماد سے پوچھئے اور جو جواب دیں وہ مجھے بھی بتائیے۔ اس نے حماد سے پوچھا۔ انہوں نے جواب دیا۔ "وہ اس کو ایسے طہر میں طلاق دے، جس میں جماع نہ کیا ہو" جب وہ دو حیض آنے کے بعد غسل طہارت کرے گی تو اس کے لئے کسی اور مرد سے شادی کرنا جائز ہو جائے گا اس نے یہ فتویٰ مجھے بھی بتایا۔ میں نے کہا کہ علم کلام کی مجھے کوئی ضرورت نہیں۔ میں نے اپنی جوتیاں لیں اور سیدھے حماد کے حلقۂ درس میں شامل ہو گیا۔"[1]

---

(۱) ہر دو واقعات تاریخ بغداد، المناقب للمکی و لابن البزازی "خیرات الحسان" میں مذکور ہیں۔

فقہ میں معلم خاص حضرت حماد ہی کو کیوں بنایا

حضرت حماد کوفہ کے مشہور امام اور استاد وقت تھے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم خاص حضرت انس رضی اللہ عنہ سے حدیثیں سنی تھیں اور بڑے بڑے تابعین کی صحبت سے مستفید ہوئے تھے۔ اس وقت کوفہ میں انہی کے مدرسہ کی دھوم مچی ہوئی تھی، مسرو شعبہ نے جوائمۂ فن مانے جاتے ہیں، انہی کے حلقۂ درس میں تعلیم پائی تھی۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے جو فقہ کا سلسلہ چلا آرہا تھا، اس کا مدار انہیں پر رہ گیا تھا۔ دولت مند اور فارغ البال تھے، جس کی بنا پر بڑی طمانیت اور دل جمعی کے ساتھ اپنے کام میں مشغول رہے تھے۔ انہیں وجوہ کی بنا پر امام اعظمؒ نے جب انہیں علم فقہ حاصل کرنے کی خواہش ہوئی تو اپنا استاد انہیں کو بنایا۔ امام اعظمؒ نے گرچہ حمادؒ کے سوا اور بزرگوں کی خدمت میں فقہ کی تحصیل کی تھی۔ لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ وہ اس خاص فن میں حضرت حماد ہی کے تربیت یافتہ ہیں۔

امام صاحب اور تحصیل علم حدیث

حضرت حماد سے فقہ حاصل کرنے کے زمانہ ہی میں حضرت امام نے حدیث کی طرف توجہ کی، کیوں کہ مسائل فقہ کی مجتہدانہ تحقیق جو امام اعظمؒ کو مطلوب تھی، حدیث کی تکمیل کے بغیر ممکن نہ تھی۔

امام اعظم کے شیوخ حدیث

مشہور یہ ہے کہ امام صاحب کے شیوخ حدیث بے شمار ہیں۔ ابو حفص کبیر نے دعوٰی کیا ہے کہ امام نے کم از کم چار ہزار شیوخ سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام اعظم کی نسبت یہ دعوٰی محدثانہ اصول پر ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ امام نے ایک گروہِ کثیر سے روایت کی ہے۔ اس کا اعتراف محدثین کرام کو بھی ہے۔ علامہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں جہاں ان کے شیوخ حدیث کے نام گنائے ہیں، اخیر میں لکھ دیا ہے "خلقِ کثیر"۔ حافظ ابوالمحاسن شافعیؒ نے عقود الجمان میں ۳۱۹ شخصیتوں کے نام بقید نسب لکھے ہیں۔ امام صاحب کے نامی گرامی شیوخ جو مختلف کتابوں سے معلوم

ہو سکے، ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

عطاء بن ابی رباح مکی۔ عاصم ابی النجود کوفی۔ علقمہ بن مرثد کوفی، حکم بن عتبہ کوفی، سلمہ بن کہیل کوفی حضرت امام محمد باقر مدنی، ہشام بن عروہ مدنی وغیرہ۔[1] ابو اسحٰق السبعی کوفی، نافع بن عمر مدنی، عبدالرحمٰن بن ہرمز الاعرج المدنی، قتادہ بصری، عمرو بن دینار مکی، محمد بن المنکدر مدنی، سماک بن حرب کوفی، مکحول شامی عطاء بن ابی مسلم الخراسانی، عاصم بن سلیمان الاحول بصری، اعمش کوفی، عبداللہ بن عمر بن حفص مدنی امام اوزاعی وغیرہ۔[2] ابراہیم بن محمد کوفی، اسماعیل بن عبدالملک مکی، خالد بن علقمہ الوداعی، ربیعۃ الرائے، عبدالرحمٰن بن دینار مدنی، عکرمہ مولیٰ ابن عباس مکی، محمد بن مسلم بن الشہاب الزہری وغیرہ۔[3] موسیٰ ابن ابی عائشہ کوفی، صلت بن بہرام، حصین بن عبدالرحمٰن، معن، عبیداللہ بن عمر، عبداللہ بن الحسن الشیبانی وغیرہ۔[4]

یہ واضح رہے کہ امام ابوحنیفہ کے لئے کثرت شیوخ اس قدر فخر کا باعث نہیں جتنا کہ ان کی احتیاط اور تحقیق ہے۔ وہ اس نکتہ سے خوب واقف تھے کہ روایت میں جس قدر واسطے زیادہ ہوتے ہیں، اسی قدر تغیر و تبدل کا احتمال بڑھ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے اکثر اساتذہ تابعین ہیں، جن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک صرف ایک واسطہ ہے۔ یا وہ حضرات ہیں جو کافی مدت تک بڑے بڑے تابعین کی صحبت میں رہے تھے۔ اور علم وفضل، دیانت و پرہیزگاری کے نمونے خیال کئے جاتے ہیں، ان دو قسموں کے سوا اگر ہیں تو بہت کم۔

امام اعظم کے تلامذہ

امام اعظم کے تلامذہ بھی بے شمار ہیں۔ ابن حجر مکی کہتے ہیں: استیعابہ متعذر لایمکن ضبطہ۔ یعنی آپ کے شاگرد اتنے زیادہ ہیں کہ ان کا شمار اور احاطہ دشوار ہے۔ ابن بزار کردری نے اپنے مناقب

---

(۱) تہذیب التہذیب للحافظ ابن حجر۔ (۲) طبقات الحفاظ للذہبی۔

(۳) تہذیب الکمال۔

(۴) کتاب الآثار امام محمد۔

کے اخیر میں امام کے آٹھ سو شاگردوں کے نام کو ذکر کیا ہے، جو فقہ اور حدیث کے مایۂ ناز و ممتاز مشائخ ہیں،
یہ واضح رہے کہ امام صاحب کے زمانہ میں جو مذہبی علوم انتہائی اوج و ترقی پر تھے وہ فقہ، حدیث اور اسماء الرجال تھے اور جو حضرات ان علوم کے اہم ارکین و اساطین تھے، اکثر امام صاحب کے ہی شاگرد تھے اور شاگرد بھی برائے نام نہیں، بلکہ مدتوں امام صاحب کی صحبت میں رہے۔ امام صاحب کے تلامذہ میں کچھ تو ایسے بھی ہیں کہ وہ بڑے بڑے ائمہ مجتہدین کے شیخ اور استاد تھے، امام شافعی اکثر کہا کرتے تھے کہ میں نے امام محمد سے ایک بار شتر علم حاصل کیا ہے۔

وہ چالیس اجلۂ تلامذہ جو امام صاحب کے ساتھ تدوینِ فقہ میں شریک تھے۔ ان میں سرفہرست امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، اسد ابن عمر، عافیت الازدی، داؤد الطائی، اور علی بن مسہر وغیرہ نظر آتے ہیں، جو تلامذۂ حدیث و رجال کے فن میں امام وقت تھے۔ ان میں یحییٰ بن سعید القطان، عبداللہ بن مبارک، یحییٰ ابن زکریا۔ ابن ابی زائدہ، وکیع ابن الجراح، یزید ابن ہارون، عبدالرزاق ابن ہمام وغیرہ نمایاں نظر آتے ہیں۔

امام کے تلامذہ کتنے بلند پایہ تھے، اس کا بخوبی اندازہ خطیب بغدادی کے ذکر کردہ ایک واقعہ سے ہو جاتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ایک موقعہ پر وکیع کے پاس چند اہلِ علم جمع تھے، کسی نے کہا کہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ نے غلطی کی، وکیع بولے، ابوحنیفہؒ غلطی کس طرح کر سکتے ہیں۔ ابو یوسف و زفر قیاس میں یحییٰ ابن زائدہ۔ حفص ابن غیاث، حبان وغیرہ حدیث میں قاسم ابن معن، لغت و عربیت میں داؤد طائی و فضیل ابن عیاض۔ زہد و تقویٰ میں اس رتبہ کے لوگ جس شخص کے ساتھ ہوں، کیا وہ غلطی کر سکتا ہے اور کرتا بھی تو یہ لوگ اس کو کب غلطی پر رہنے دیتے۔[1]

امام اعظم کی تابعیت اور صحابہؓ سے روایت

تابعی کی تعریف میں دو اقوال ہیں۔ ایک قول خطیب کا ہے، وہ کہتے ہیں، تابعی وہ ہے جو صحابی کی صحبت میں رہا ہو، صرف ملاقات کافی نہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تابعی وہ ہے جس نے صحابیؓ سے ملاقات

---

(۱) سیرۃ النعمان، علامہ شبلی۔

کی ہو، چاہے اس کی صحبت میں نہ رہا ہو۔ جیسا کہ صحابی کی تعریف میں صرف ملاقات کافی ہے، یعنی جس طرح صحابیت کے لئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ کسی کو بحالتِ ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملاقات و رویت حاصل ہوئی ہو اور تادمِ اخیر وہ ایمان پر ثابت رہا ہو، اسی طرح تابعیت کے لئے صحابی کی صرف ملاقات کافی ہے۔ حاکم کا یہی مسلک ہے۔ ابن صلاح کہتے ہیں کہ یہی اقرب ہے، علامہ نووی کہتے ہیں کہ یہی دوسرا قول اظہر ہے۔ علامہ عراقی کہتے ہیں، اسی پر اکثر لوگوں کا عمل ہے۔

مصر کے شیخ ابوزہرہ کے نزدیک امام اعظمؒ کی تابعیت محقق و مسلم ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔ تمام راوی نقل کرتے ہیں کہ آپ کو بعض معمر صحابۂ کرام سے ملنے کا فخر و شرف حاصل ہے، جو پہلی صدی ہجری کے اواخر یا اس کے قریب قریب تک باحیات رہے۔ انہوں نے ایسے صحابۂ کرام کے نام ذکر کئے ہیں، جن کی زیارت کا شرف آپ کو حاصل ہوا ہے۔ مثلاً حضرت انس بن مالک۔ متوفی ۹۳ھ، عبداللہ بن ابی اوفیٰ متوفی ۸۷ھ واثلہ بن اسقع، متوفی ۸۵ھ ابوالطفیل عامر بن واثلہ، متوفی ۱۰۲ھ جو مکہ مکرمہ میں تمام صحابہ کے بعد اس جہاں سے رخصت ہوئے، اور سہل ابن ساعدم ۸۸ھ[1] ——— علامہ شبلی کی تحقیق میں بھی امام اعظمؒ کی تابعیت ثابت ہے۔ وہ فرماتے ہیں ——— "تاہم یہ شرف ان کی قسمت میں تھا کہ جن آنکھوں نے پیغمبر کا جمال دیکھا تھا، ان کے دیدار سے عقیدت کی آنکھیں روشن کیں۔"[2]

البتہ امام اعظمؒ کے صحابہ سے روایت کرنے میں علماء تاریخ کا اختلاف ہے، بعض حضرات کے بقول آپ کو صحابہ سے روایت کرنے کا شرف حاصل ہے، وہ روایت کردہ چند احادیث بھی نقل کرتے ہیں۔ لیکن اہلِ تحقیق علماء حدیث کے نزدیک، بلکہ تحقیق پسند حنفیہ کے نزدیک بھی امام صاحب کی سند سے وہ روایات ضعیف ہیں، اگرچہ دیگر طرق سے بعض احادیث کو تائید حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً وہ یہ روایات ہیں:

(۱) من بنى لله مسجد او لو كمفحص قطاة بنى الله له بيتا فى الجنة۔ (۲) دع ما يريبك الى مالا يريبك۔ (۳) ان الله يحب اغاثة اللهفان۔ (۴) طلب العلم فريضة على كل مسلم (۵) الدال على الخير كفاعله۔ (۶) لا تظهر الشماتة لاخيك فيعافيه الله و يبتليك۔

---

(۱) حیات حضرت امام ابوحنیفہ ص ۱۲۰۔ مؤلفہ شیخ ابوزہرہ۔

(۲) سیرالنعمان، ص ۱۵۔ مؤلفہ علامہ شبلی۔

اکثر علماء کی تحقیق یہ ہے کہ امام اعظمؒ کو حضرات صحابہ کی لقار کا شرف تو ضرور حاصل ہوا، مگر روایت کرنا ثابت نہیں، ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ صحابہؓ سے امام کی سنی ہوئی تمام روایات کی سند میں کذاب اور ضعیف راویوں سے خالی نہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ کے تلامذہ مثلاً امام ابو یوسف، امام محمد، عبداللہ ابن مبارک اور امام زفر کی جمع کردہ کتب حدیث میں ان کا کہیں ذکر نہیں اگر ان احادیث کی نسبت امام کی جانب صحیح ہوتی تو وہ ان سے ضرور واقف ہوتے اور ان کی نشر و اشاعت میں اہتمام بلیغ کرتے، کیونکہ وہ امام کے اقوال و آثار کے ذکر کرنے میں بڑا اہتمام کرتے تھے، علامہ شبلی نے بھی یہی فیصلہ کیا کہ امام ابو حنیفہؒ نے کسی صحابی سے کوئی روایت نہیں سنی۔(۱)

علامہ انور شاہ کشمیری کے نزدیک بھی قول محقق یہی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: "انہ تابعی رویۃ وتبع التابعی روایۃ" یعنی امام دیکھنے کے لحاظ سے تابعی اور روایت کے لحاظ سے تبع تابعی ہیں۔(۲)

امام صاحب کی محیر العقول ذکاوت

امام صاحب کی ذکاوت وطباعی میں ان کے دور میں کوئی ان کا ہمسر نہیں تھا۔ علامہ ذہبی جنہوں نے امام اعظم کے حالاتِ زندگی ذکر کرنے میں انتہائی اختصار سے کام لیا ہے، لکھا ہے: "کان من اذکیاء بنی آدم" یعنی اولاد آدم میں جو انتہائی ذکی گذرے ہیں امام ابو حنیفہ ان میں شمار کئے جاتے ہیں۔ آپ کی ذکاوت کے بے شمار واقعات میں سے دو نمونہ کے طور پر پیش کئے جا رہے ہیں۔

(۱) کوفہ میں ایک شخص نے بڑی دھوم دھام سے ایک ساتھ دو بیٹیوں کی شادی کی، ولیمہ کی دعوت میں شہر کے تمام اعیان و اکابر کو مدعو کیا۔ مسعر ابن کدامؒ، حسن ابن صالح، سفیان ثوری اور امام ابو حنیفہؒ بھی شریکِ دعوت تھے، لوگ کھانا کھا رہے تھے کہ اچانک صاحبِ خانہ بدحواس گھر سے نکلا اور کہنے لگا غضب ہو گیا، لوگوں نے کہا کیا بات ہوئی؟ بولا زفاف کی رات میں عورتوں کی غلطی سے شوہر اور بیویاں بدل گئیں۔ جو لڑکی جس کے پاس رہی وہ اس کا شوہر نہ تھا، اب کیا کیا جائے؟ حضرت سفیان نے فرمایا

---

(۱) سیرت النعمان، ص ۱۵۔

(۲) فیض الباری۔ ج ۱۔ ص ۲۰۳۔

امیر معاویہ کے زمانہ میں بھی ایسا ہی اتفاق ہوا تھا، اس سے نکاح میں کچھ خلل نہیں آیا، البتہ دونوں کو مہر دینا لازم ہے۔ مسعر بن کدام امام ابوحنیفہ کی جانب متوجہ ہوئے کہ آپ کی کیا رائے ہے، امام صاحب نے فرمایا کہ شوہر خود میرے سامنے آئیں تو جواب دوں۔ لوگ جاکر بلا لائے، امام صاحب نے دونوں سے الگ الگ پوچھا کہ رات کو جو لڑکی تمہارے ساتھ رہی وہی تمہارے نکاح میں رہے تو تم کو پسند ہے دونوں نے کہا ہاں۔ امام صاحب نے فرمایا کہ تم اپنی بیبیوں کو جن سے تمہارا نکاح ہوا تھا طلاق دیدو اور ہر شخص اس لڑکی سے نکاح پڑھالے، جو اس کے ساتھ ہمبستر رہ چکی۔ جواب حضرت سفیان کا بھی فقہ کی رو سے صحیح تھا، کیونکہ یہ صورت وطی بالشبہ کی ہے، جس سے نکاح میں کوئی نقص نہیں آتا، لیکن امام اعظم نے مصلحت کو پیش نظر رکھا، وہ جانتے تھے کہ موجودہ صورت میں نکاح کا قائم رہنا غیرت و حمیت کے خلاف ہوگا، کسی مجبوری سے زوجین نے تسلیم بھی کرلیا تو دونوں میں وہ خلوص و اتحاد پیدا نہ ہوگا جو تزویج کا مقصود اصلی ہے۔ اس کے ساتھ مہر کی بھی تخفیف ہے، کیونکہ خلوتِ صحیحہ سے قبل طلاق دی جائے تو صرف آدھا مہر لازم آتا ہے۔

(۲) ربیع جو خلیفہ منصور کا ایک خاص درباری تھا، امام صاحب سے عداوت رکھتا تھا، ایک دن خلیفہ کی طلبی پر امام صاحب دربار میں گئے، ربیع بھی حاضر تھا، اس نے منصور سے کہا۔ حضور! یہ شخص امیر المؤمنین کے جد بزرگوار (حضرت عبداللہ ابن عباس) کی مخالفت کرتا ہے۔ ان کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بات پر قسم کھائے اور کچھ مدت کے بعد بھی انشاءاللہ کہے تو وہ قسم میں داخل سمجھا جائے گا اور قسم باطل ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ اس کے خلاف فتویٰ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انشاءاللہ کا لفظ قسم کے ساتھ متصل ہو تو جزء قسم ہوگا ورنہ لغو اور بے اثر ہے، امام صاحب نے برجستہ فرمایا۔ امیر المؤمنین! ربیع کا خیال ہے کہ لوگوں کے دلوں میں آپ کی بیعت کی کچھ بھی عظمت و ہیبت نہ رہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا، آپ کی حکومت کو کبھی بھی استحکام نصیب نہ ہوگا۔

منصور نے کہا کہ یہ کیونکر؟ امام صاحب نے فرمایا۔ ربیع کا گمان یہ ہے کہ جو لوگ دربار میں آکر قسم کے ساتھ آپ کے ہاتھ پر بیعتِ خلافت کرتے ہیں، گھر پر جاکر اگر انشاءاللہ کہہ لیں تو قسم بے اثر

---

(۱) عقود الجمان، باب بست ویکم۔

ہو جائے گی اور اسی کے ساتھ بیعت بھی ختم، اور ان پر شرعاً کچھ مواخذہ بھی نہ ہو سکے گا۔ منصور ہنس پڑا اور ربیع سے کہا کہ تم ابوحنیفہ کو نہ چھیڑو، ان پر تمہارا داؤ نہیں چل سکتا۔ امام صاحب دربار سے نکلے تو ربیع نے کہا، آج تو آپ میری جان ہی لے چکے تھے۔ امام نے فرمایا کہ یہ تو تمہارا ارادہ تھا، میں نے صرف مدافعت کی۔

یہ ایک دو واقعات نمونہ کے طور پر پیش کئے گئے، ورنہ ایسے واقعات جو امام کی ذکاوت و ذہانت پر دال ہیں، بے شمار ہیں۔

مصائب و آلام اور وفات حسرت آیات

۱۲۷ھ میں بنو امیہ کا آخر حکمراں مروان بن محمد تخت نشین ہوا۔ اموی حکمرانوں کی بے اعتدالی طوائف الملوکی اور ظلم وستم سے عام لوگ نالاں وشاکی تھے ہی، بنو عباس اپنی حکومت کے قیام کے لئے جد وجہد کو تیز سے تیز تر کر رہے تھے۔ مروان کے عہد حکومت میں یہ سعی انتہائی شدت اختیار کر گئی۔ ابو مسلم خراسانی نے مروانی حکومت کو متزلزل کر دیا، چونکہ زیادہ تر مخالفتوں کا مرکز عراق اور عراق میں بھی خاص کر کوفہ تھا۔ اس لئے مروان نے یزید بن عمرو بن ہبیرہ کو وہاں کا گورنر مقرر کیا جو مدبر، دلیر اور صاحب اثر تھا۔ یزید نے مروانی حکومت کی ترکیب کو غور سے دیکھا، وہ اس نتیجہ پر پہونچا کہ اس حکومت کی مشنری میں مذہبی پرزے کی کمی ہے، اس لئے اس کی خواہش ہوئی کہ حکومت میں کچھ مذہبی پرزے بھی لگائے جائیں۔ چنانچہ اس نے عراق کے بڑے بڑے فقہاء، قاضی ابن ابی لیلیٰ، داؤد بن ہند اور ابن شبرمہ وغیرہ کو بلا کر بڑے بڑے عہدے ان کے سپرد کئے، امام اعظم کو افسر خزانہ اور قاضی مقرر کرنا چاہا، آپ نے صاف انکار کر دیا۔ ابن ہبیرہ قسم کھا گیا کہ عہدہ قبول کرنا ہوگا، آپ کے بعض خیر خواہوں نے بھی سمجھایا، مگر آپ انکار پر مصر رہے اور فرمایا کہ مجھے تو یہ بھی گوارہ نہیں کہ یزید کے حکم سے مسجد کے دروازے شمار کروں، پھر یہ کیونکر گوارا ہو سکتا ہے کہ وہ کسی مسلمان کے قتل کا حکم لکھے اور میں اس پر مہر کر دوں[1]؟ یزید بن عمرو بن ہبیرہ نے غصہ میں آکر حکم دیا کہ ہر روز ان کو دس درے لگائے جائیں۔ چنانچہ مسلسل دس دنوں تک آپ کو روزانہ دس دس درے

---

(۱) عقود الجمان باب بست دیکم۔

لگائے گئے، لیکن آپ نے عہدہ قبول نہ فرمایا تو اخیر مجبور ہو کر یزید نے آپ کو چھوڑ دیا، آپ اسی وقت مکہ معظمہ چلے گئے اور ۱۳۶ھ تک وہیں رہے۔

۱۳۲ھ میں مروان مارا گیا اور اس کے ساتھ ساتھ اموی حکومت بھی دفن ہو گئی، آل عباس تخت و تاج کے مالک ہوئے، اس خاندان کا پہلا بادشاہ ابو العباس سفاح تھا، چار سال تک مسلسل حکومت کرنے کے بعد ۱۳۶ھ میں اس کا انتقال ہو گیا، اس کے بعد اس کا بھائی منصور تخت حکومت پر بیٹھا، تمام ملک کی آنکھیں اس نئی حکومت پر لگی ہوئی تھیں، حکومت نئی اور انتہائی کمزور تھی، جگہ جگہ بغاوتیں سر اٹھا رہی تھیں، ان بغاوتوں کو کچلنے کے لئے سفاح اور منصور نے حد اعتدال سے بہت تجاوز کیا، ان کے ظلم و ستم کا کوئی حد و حساب نہ رہا۔ یہاں تک کہ مروانی عہد حکومت کا انتہائی بے رحمانہ و ظالمانہ نقشہ لوگوں کی نگاہوں میں پھر گیا، سبھوں کے دل ان کی خونریزیوں اور ستم رانیوں سے افسردہ اور شکستہ ہو گئے۔ پھر منصور نے بدگمانیوں کی بنا پر سادات اور علویوں کی بربادی و بیخ کنی شروع کر دی۔ ممتاز لوگوں کے ساتھ بڑی بہیمیت اور درندگی کا معاملہ کیا۔ آخر تنگ آکر ۱۴۵ھ میں انہیں مظلوم سادات میں سے محمد نفس ذکیہ نے تھوڑے آدمیوں کے ساتھ مدینہ منورہ میں منصور کی ظالم حکومت کے خلاف آواز بلند کی، چند دنوں میں ایک بڑی جمعیت پیدا کر لی۔ مقتدایان مذاہب نے بھی ان کا ساتھ دیا۔ امام مالکؒ نے فتویٰ صادر فرمایا کہ منصور نے جبراً بیعت لی ہے، خلافت نفس ذکیہ کا حق ہے۔ نفس ذکیہ گرچہ انتہائی دلیر، قوی بازو اور فنون جنگ کے ماہر تھے۔ لیکن غیبی تقدیر کے مقابلہ میں تدبیر کی کہاں چلتی ہے۔ جو نفس ذکیہ کی تدبیریں کارگر ہوتیں۔ رمضان ۱۴۵ھ میں انتہائی بہادری کے ساتھ لڑ کر شہید ہو گئے، ان کے بعد ان کے بھائی ابراہیم نے علم خلافت بلند کیا۔ ابراہیم بڑے مدبر اور دلیر ہونے کے ساتھ ساتھ مقتدائے عام بھی تھے، اس لئے ان کے دعوی خلافت کی تائید و حمایت میں ہر طرف سے آوازیں بلند ہونے لگیں، مذہبی گروہ خصوصاً علماء و فقہاء نے ان کا ساتھ دیا، امام ابو حنیفہ نے سفاح ہی کے عہد حکومت میں جب کہ عباسیوں کی حکومت کا روز اول تھا ان کی کھلم کھلا بے اعتدالیوں اور روح فرسا مظالم کو دیکھ کر یقین کر لیا تھا کہ یہ لوگ منصب خلافت کے ہرگز لائق نہیں ہیں، اسی بنا پر جب ۱۴۵ھ میں ابراہیم نے علم خلافت بلند کیا تو دوسرے مقتدایانِ مذاہب کے ساتھ امام اعظمؒ نے بھی ان کی تائید کی۔ اس وقت امام صاحب کے پاس چار ہزار درہم موجود تھے، وہ ساری رقم جنگ میں امداد کے طور پر ابراہیم کو بھجوا دی اور ساتھ ہی یہ پیغام بھی کہ مجھے بے حد افسوس ہے کہ بہت سے لوگوں کی امانتیں

اس وقت میرے پاس موجود ہیں، جس کے باعث ذاتی طور پر آپ کی جنگ میں شریک نہ ہو سکا۔ بہر حال ابراہیم کے اس شان سے حکومت کے مقابلہ میں اٹھ کھڑے ہونے پر منصور کے اوسان خطا ہو گئے، بعض کتابوں میں ہے کہ منصور نے ان ایام میں دو ماہ تک کپڑے نہیں بدلے، اپنے سرہانے سے تکیہ اٹھا لیتا اور کہتا، معلوم نہیں، کہ یہ تکیہ میرا ہے یا ابراہیم کا نہیں معلوم میرا سر ابراہیم کے سامنے رکھا جاتا ہے، یا اس کا سر میرے سامنے۔ تقدیر نے ایک بار پھر اپنے غیبی آہنی ہاتھوں سے تدبیر کے پنجے کو مروڑ دیا اور ابراہیم بڑی بہادری کے ساتھ لڑتے ہوئے شہید ہو گئے۔

اس مہم سے فارغ ہو کر منصور ابراہیم کے حامیوں کی جانب متوجہ ہوا، ان میں امام صاحب بھی تھے۔ اب منصور کے دل میں ابراہیم کے تمام حامیوں کے خلاف انتقام کے شعلے بھڑک رہے تھے، منصور کا دار الخلافہ کوفہ سے چند میل کے فاصلہ پر مقام ہاشمیہ میں تھا، اس نے وہاں سے دار الخلافہ بغداد منتقل کر لیا، امام ابو حنیفہ اگرچہ ابن ہبیرہ کی تعذیب سے رہائی کے ساتھ ہی مکہ معظمہ چلے گئے تھے، لیکن بنو امیہ کی حکومت کے خاتمہ کے بعد ۱۳۶ھ میں پھر کوفہ آ گئے اور یہیں مقیم ہو گئے۔ منصور نے ۱۴۶ھ میں بغداد کو اپنا پایۂ تخت بنانے کے ساتھ ہی امام اعظم کو اپنے دربار میں طلب کیا۔ جب آپ دربار میں پہونچے تو حاجب ربیع نے آپ کا تعارف ان الفاظ میں کرایا کہ آج یہ دنیا کا سب سے بڑا عالم ہے۔ منصور نے پہلے ہی امام کے قتل کا پلان بنا لیا تھا، لیکن وہ امام کی عظمت سے بھی واقف تھا۔ امام کی عوام و خواص میں بے پناہ مقبولیت و محبوبیت کا جو عالم ہے، وہ بھی اس کی نگاہوں میں تھا، اس لئے اسے امام کی جانب قاتلانہ ہاتھ بڑھانے کی ہمت نہیں ہو رہی تھی۔ اس نے امام کے سامنے منصب قضا پیش کیا۔ قضا کا منصب بڑا معزز و محترم منصب ہے، لیکن منصور امام کے سامنے اس منصب کو پیش کرنے میں مخلص نہیں تھا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ اگر وہ قبول کر لیتے ہیں تو حکومت کے ایک اہم رکن اور شریکِ اقتدار ہو جانے کی بنا پر ان کی طرف سے مخالفت کا خطرہ ختم ہو جائے گا۔ ورنہ فرمانِ شاہی کی خلاف ورزی کرنے کی بنیاد پر امام کو راہ سے ہٹا دینے کے ناپاک عزم کی تکمیل کی راہ ہموار ہو جائے گی۔

منصور نے جب قاضی القضاۃ کا عہدہ پیش کیا تو امام صاحب نے فرمایا کہ اس عہدہ کے لئے وہ شخص موزوں ہو سکتا ہے جو اتنا بڑا باحوصلہ ہو کہ آپ پر آپ کے شہزادوں اور آپ کی فوج کے سرداروں پر بے تامل شرعی احکام نافذ کر سکے، اور میں اپنے کو اتنا بڑا باحوصلہ نہیں پاتا۔ خلیفہ نے کہا کہ اگر یہی بات ہے

تو آپ کو میرے عطایا کے رد کرنے کی جرأت وہمت کس طرح ہوتی ہے۔ امام نے فرمایا کہ اس کی وجہ یہ ہے، کہ آپ بیت المال سے دیتے ہیں اور میں اس کا کسی طرح مستحق نہیں ہوں، نیز اظہار معذرت کرتے ہوئے امام نے خلیفہ سے یہ بھی فرمایا کہ میں عربی النسل نہیں ہوں، اس لئے اہل عرب کو میری حکومت ناگوار ہوگی۔ دربار میں حاضری کے وقت درباری آداب بجالانے ہوں گے اور یہ مجھ سے کبھی نہ ہو سکے گا۔ خلیفہ منصور لاجواب ہو کر غضبناک ہو گیا، اور کپڑے اتروا کر بھرے دربار میں کوڑے لگوائے، جس کی وجہ سے آپ کا سارا جسم لہولہان ہو گیا، لیکن حضرت امام نے پھر بھی یہی فرمایا کہ میں اس عہدہ کے لائق نہیں ہوں۔ خلیفہ نے غصہ میں کہا، آپ جھوٹ بولتے ہیں۔ امام صاحب نے فرمایا کہ آپ نے خود ہی فیصلہ فرما دیا کہ میں اہل نہیں ہوں، کیونکہ جھوٹے کو ایسا اہم مذہبی عہدہ سپرد کرنا قطعاً درست نہیں۔ خلیفہ نے قسم کھا کر کہا کہ آپ کو یہ عہدہ ضرور قبول کرنا پڑے گا۔ امام صاحب نے بھی جواب میں قسم کھا کر فرمایا کہ میں ہرگز قبول نہ کروں گا۔ امام کی اس جرأت و بے باکی پر سارا دربار محو حیرت تھا۔

حاجب ربیع نے غصہ میں کہا، ابو حنیفہ! تم امیر المومنین کے مقابلہ میں قسم کھاتے ہو۔ امام نے برجستہ کہا، امیر المومنین کو قسم کا کفارہ دینا میری بہ نسبت زیادہ آسان ہے۔ خلیفہ مغلوب الغضب ہو کر غصہ سے سرخ ہو رہا تھا۔ اس وقت خلیفہ کے چچا عبد الصمد ابن علی ابن عبد اللہ ابن عباس نے خلیفہ کو قدم آگے بڑھانے سے روکا اور کہا کہ آپ یہ کیا غضب کر رہے ہیں، یہ عراق کے فقیہ اعظم ہیں۔ خلیفہ کو بھی معاملہ کی نزاکت کا احساس ہوا، اس کی تلافی کے لئے ہر کوڑے کے عوض ایک ہزار درہم کے حساب سے تیس ۳۰ ہزار درہم بطور معذرت پیش کئے۔ یہ اس زمانہ کے لحاظ سے بڑا قیمتی عطیہ تھا۔ یہ گرانقدر رقم امام صاحب کے پاس لائی گئی تو ٹھکرا دیا۔ کسی نے کہا کہ لے لیجئے، صدقہ کر دیجئے گا۔ آپ نے ناراض ہو کر فرمایا۔ کیا ان لوگوں کے پاس کوئی حلال، طیب مال ہے؟ کہ میں اس کو لے کر فقیروں میں صدقہ کروں؟ آخر کار آپ کو جیل بھیجدیا گیا۔ خلیفہ نے قاصد کے ذریعہ بار بار یہ پیغام بھجوایا کہ اگر رہائی چاہتے ہیں تو عہدہ قبول کر لیں۔ آپ برابر اعراض و انکار ہی کرتے رہے۔ بالآخر اس نے حکم دیا کہ روزانہ دس کوڑے لگائے جائیں۔ چنانچہ دس دنوں تک دس دس کوڑے لگائے گئے۔ ضروریات زندگی سے بھی انہیں محروم کیا جانے لگا۔ حتی کہ کھانے پینے میں بھی سخت تنگی کی جانے لگی۔ جس وقت آپ پر کوڑے برسائے جاتے، چپکے چپکے مولائے حقیقی سے فریاد کرتے۔ اے اللہ! اپنی قدرت کاملہ سے ان کا شر مجھ سے دور فرما دے۔

۱۴۶ھ میں منصور نے امام کو قید کیا تھا۔ امام کی شہرت دور دور تک پہونچ چکی تھی، طالبان علم و کمال ممالک اسلامیہ کے ہر گوشہ سے بغداد کا رخ کرتے تھے۔ تعلیم کا سلسلہ جیل خانہ میں بھی جاری تھا۔ امام اعظم کو

جن کی عمر ستر سال کو پہونچ رہی تھی جیل میں ڈال کر مسلسل کوڑوں کی تعذیب و تکلیف اور طرح طرح کی انسانیت سوز و الم ناک اذیتوں سے دوچار کرنے کے سبب جہاں مسلمانانِ عالم کے دلوں میں امام کی مقبولیت و محبوبیت میں تیزی سے اضافہ ہو رہا تھا، وہاں منصور کے خلاف نفرت و غضب کے شعلے ممالک اسلامیہ کی فضاؤں میں بڑی تیزی سے بھڑکتے اور تیز سے تیز تر ہوتے جا رہے تھے۔ منصور امام کو رہا کرنا نہیں چاہتا تھا لیکن جیل میں جانے کے بعد ان کی تیزی سے بڑھتی ہوئی محبوبیت و مقبولیت کے پیشِ نظر منصور کو اس بات کا خوف کھائے جا رہا تھا کہ کہیں مسلمانانِ عالم کے غیظ و غضب کا آتش فشاں اس کے خلاف پھٹ کر، اسے جلا کر خاک نہ کر دے۔ اب منصور کو اپنی عافیت امام صاحب کے منظر سے جلد از جلد غائب ہو جانے میں ہی نظر آ رہی تھی۔ چنانچہ منصور نے اپنے دل کی آتش غضب کو ٹھنڈی اور حرص و ہوس اور جور و تعدی سے بھری ہوئی اپنی حکومت کو مستحکم کرنے کے لئے سارے عالم کے مسلمانوں کی لعنتوں و ملامتوں اور خداوند قدوس کے عقاب و عذاب سے بے نیاز ہو کر جیل کے حکام کو اشارہ کر دیا کہ زہر دے کر امام کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے۔ منصور کا حکم ملتے ہی دیر کئے بغیر جیل کے حکام نے ایک پیالہ امام کی خدمت میں پیش کیا جس میں زہر تھا۔ امام نے فرمایا میں جانتا ہوں کہ اس میں زہر ہے۔ میں نہ خودکشی کرنا چاہتا ہوں اور نہ اس میں معین بننا چاہتا ہوں، تو جبراً آپ کے منہ میں زہر ڈال دیا گیا۔ خیراتِ حسان میں ہے: وصح انہ لما احس بالموت سجد فمات وھو ساجد۔ یہ خبر بالکل صحیح ہے کہ جیسے ہی امام کو موت کا احساس ہوا، سجدہ میں چلے گئے اور سجدہ ہی کی حالت میں اپنے رفیق اعلیٰ سے جا ملے۔ ؎ جان دے ہی دی انہوں نے آخر پائے یار پر: عمر بھر کی بے قراری کو قرار آ ہی گیا۔

راجح قول کے مطابق یہ حادثۂ کبریٰ رجب ۱۵۰ھ میں پیش آیا۔ انتقال کی خبر بجلی کی طرح پورے شہر میں پھیل گئی اتنا کثیر اژدہام تھا کہ چھ مرتبہ جنازہ کی نماز پڑھی گئی۔ پہلی مرتبہ جنازہ میں پچاس ہزار کا مجمع تھا۔ امام کی وصیت کے مطابق خیزران کے مقبرہ میں دفن کئے گئے۔ آپ کی وفات کی خبر سن کر حضرت شعبہ جو بصرہ کے امام اور امام اعظم کے شیخ ہیں غم میں ڈوب گئے اور فرمایا: آہ کوفہ میں اندھیرا ہو گیا۔ وفات کے بعد عبداللہ بن مبارک جب پہلی بار مزار پر حاضر ہوئے تو روتے جاتے تھے اور کہتے جاتے تھے: اے ابوحنیفہ! خدا آپ پر رحم فرمائے۔ ابراہیم نے انتقال کیا تو اپنا جانشین چھوڑا، حماد نے وفات پائی تو اپنا قائم مقام چھوڑ گئے۔ افسوس کہ آپ نے تمام دنیا میں کسی کو اپنا جانشین نہیں چھوڑا۔(۱)

(۱) عقود الجمان۔

مولانا برکت اللہ قاسمی
استاذ حدیث دارالعلوم سبیل السلام

امام مالکؒ — حالات و خدمات

ابو عامر بن حارث اصبحی سنہ۲ھ میں پیغمبر اسلام محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں بیعت ایمان سے مشرف ہوئے، ان کے لڑکے مالک اور پوتے، انس ہیں، انہیں انس کے صاحبزادے امام مالک بن انس ہیں۔

اسم گرامی: مالک۔ کنیت ابو عبداللہ ہے۔ امام دارالہجرت سے مشہور ہوئے سنہ۹۳ھ میں پیدا ہوئے، گو ۹۰ھ اور ۹۵ھ کے اقوال بھی منقول ہیں۔ مگر صحیح یہی ہے۔ آپ نے مدینہ میں آنکھ کھولی۔ اس وقت مدینہ علم حدیث کی نواؤں سے گونج رہا تھا، صحابہؓ و تابعینؒ کے تلامذہ موجود تھے اور موسم حج میں تمام عالم اسلام سے اصحاب علم وفضل کا ورود ہوتا تھا، خود آپ کے دادا، والد اور چچا کا شمار بلند پایہ محدثین میں تھا۔

مدینہ کی اس علمی فضا سے آپ نے بھرپور نفع اٹھایا اور اساتذۂ وقت کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا۔ یہ اساتذہ ہیں: حضرت عمرؓ کے آزاد کردہ اور تربیت یافتہ غلام نافع، محمد بن شہاب زہری، امام جعفر صادق۔ محمد بن یحییٰ انصاری۔ ابو حازم سلم بن دینار، یحییٰ بن سعید انصاری وغیرہ۔ آپ کے شیوخ و اساتذہ کی تعداد گو زیادہ نہ تھی مگر وہ اپنے عہد کے صف اول کے اساتذہ و محدثین تھے —— تاہم آپ پر سب سے زیادہ جن کے تفقہ اور طرز فکر نے اثر ڈالا وہ شیخ الفقہ ربیعۃ الرائی ہیں، جن کی فن حدیث میں براعت کا حال یہ تھا کہ اوزاعی اور یحییٰ بن سعید و حسن بصری جیسے لوگ نیاز مندانہ شریک درس ہوتے تھے اور اجتہاد و استنباط کے ملکۂ خاص کا عالم یہ تھا کہ اس مذاق و استعداد کی وجہ سے "رائی" جزو نام بن گیا۔

زیور علم سے آراستہ ہونے کے بعد، ۱۱۷ھ میں آپ کے درس و افادہ کی بزم عین مسجد نبویؐ میں قائم ہوئی۔ درس گاہ کیا تھی؟ وقار و تمکنت کا نمونہ، قیمتی فروش اور قالینیں بچھی ہوئیں، بیچ میں شہ نشین اور وہ امام مالک سے رونق افروز، وقفہ وقفہ سے عود ولوبان جلائے جاتے کہ مجلس مشک بار رہے۔ نظافت ایسی کہ فرش پر ایک تنکا بھی نہ رہے۔ خود غسل کرتے، عمدہ لباس زیب تن کرتے، جسم کو خوشبو سے بساتے

بال سنوارتے اور اس شان وقار کے ساتھ سریرآرائے مجلس ہوتے کہ حاضرین پر سکوت سا طاری رہتا، حاضرین کو یہ بھی ہمت نہ ہوتی کہ اوراق زور سے الٹیں ـــ استغناء وقناعت ایسی کہ ہارون رشید کے لئے بھی علیحدہ مجلسِ درس قائم کرنے کو تیار نہ ہوئے اور آخر خلیفۂ وقت خود حاضر مجلس ہوا اور بلا تمیز شاہ وگدا درس کی سماعت کی۔

تیرہ سو سے زیادہ اہل علم نے استفادہ کیا ہے۔ ان میں اکثر ممتاز علماء ومحدثین ہیں۔ ان میں ابو جعفر منصور، اور مہدی وہارون جیسے سلاطین بھی ہیں۔ امام ابو حنیفہ، وشافعی، ابو یوسف ومحمد جیسے فقہاء ومجتہدین بھی، ان میں قاضی مصر ابراہیم، قاضی ہمدان، حرم بن حوشب، قاضی افریقہ شریک، قاضی کرمان یحییٰ جیسے قضاۃ بھی ہیں۔ اور ابو العتاہیہ جیسے شاعر، اصمعی جیسے لغوی اور مازنی جیسے نحوی بھی، مقاتل جیسے مفسر بھی ہیں اور سفیان ثوری اور حماد جیسے محدث بھی، ابراہیم ادہم، بشر اور ذوالنون جیسے صوفیاء زہاد بھی اور احمد بن محمد جیسا فلسفی، اور ازرقی، واقدی اور موسیٰ بن عقبہ جیسے مورخین بھی اس بزم میں عرب وعجم اور مشرق ومغرب کے باکمال جمع ہیں، اپنے تلامذہ کے اعتبار سے حضرت امام مالکؒ واقعہ ہے کہ بڑے خوش قسمت ہیں، یہاں تک کہ خود آپ کے جلیل القدر اساتذہ ابن شہاب زہری اور یحییٰ بن سعید وغیرہ نے بھی آپ سے استفادہ کیا ہے۔

امام ابتلاء وآزمائش سے بھی گذرے۔ منصور کے عہد میں نفس ذکیہ نے دعویٰ خلافت کیا، آپ نے اس کی تائید کی، منصور نے لوگوں سے طلاق پر معلق کر کے جبراً بیعت کرلی تھی، آپ ایسی جبری طلاق کے نامعتبر ہونے کا فتویٰ دیتے تھے۔ جب منصور کا برادر عم زاد جعفر والی مدینہ مقرر ہوا تو امام مالک پر قدغن لگائی کہ وہ ایسا فتویٰ نہ دیں، آپ نے انکار کیا تو کپڑے اتارے گئے اور شانوں پر ستر کوڑے لگائے گئے ہاتھ مونڈھوں سے اتر گیا اور جسم لہو لہان ہوگیا۔ اسی حال میں اونٹ پر بٹھا کر گشت کرائی گئی، لیکن پائے استقامت میں کوئی تزلزل نہیں آیا، اسی حال میں خون آلود کپڑوں کے ساتھ مسجد نبویؐ تشریف لائے اور دوگانہ ادا فرمائی۔

۶۲ برس تک علم کی خدمت کر کے ۱۱ ربیع الاول ۱۷۹ھ کو وفات پائی ـــ مدینہ اور صاحب مدینہ علیہ الصلوٰۃ والتسلیم سے تعلق خاص تھا۔ پوری زندگی کبھی مدینہ منورہ میں سواری نہ کی، فرماتے کہ شرم آتی ہے کہ جس زمین پر قدم نبویؐ پڑ چکا ہو اس کو جانوروں سے روندوں۔

آپ بڑے مہمان نواز تھے، فیاضی فطرت میں تھی۔ امام شافعی کو سالانہ گیارہ ہزار دینار مرحمت فرماتے، ثبات واستقامت اور علم حدیث کے احترام میں آپ کی ذات ضرب المثل سمجھی جاتی تھی۔

مؤطا امام مالک آپ کی مایۂ ناز اور معروف کتاب ہے، حدیث کی دستیاب کتابوں میں یہ سب سے قدیم صحیفہ حدیث ہے، جو فقہی ابواب کی ترتیب پر مدون کیا گیا ہے، جن میں ۱۷۲۰ روایات ہیں، ۶۰۰ مرفوع، ۲۳۵ مرسل ۶۱۳ صحابہ کے فتاویٰ اور تابعین کے اقوال و فتاویٰ ۲۸۵ نیز بلاغات (جن کی سند مذکور نہیں) ۵ ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ اور ان کے فرزند ارجمند شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے مؤطا کو صحیح بخاری پر بھی فائق قرار دیا ہے، اس سے اس کتاب کی عظمت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

امام مالکؒ کی فقہ کی بڑی خصوصیت علماء حجاز اور اصحاب رائے کی فقہی خصوصیات کا اجتماع ہے اہل مدینہ کا تعامل اور ان کے فتاویٰ، نیز قضاۃ مدینہ کے فیصلوں کو آپ کے ہاں خاص اہمیت حاصل ہے۔ مدونہ، واضحہ، عتبیہ، اور موازیہ فقہ مالکی کی اہم کتابیں اور بعد کے ناقلین کے لئے بنیادی مراجع ہیں، اصولِ فقہ میں "مصالح مرسلہ" اور "سد ذرائع" ایسے اصول ہیں کہ فقہائے مالکیہ ہی نے اوّل اوّل ان کی طرف بھرپور توجہ کی اور اس کو فقہی احکام کی ایک اصل قرار دیا۔ معاشرتی مسائل میں مصالح سے مطابقت اور معاملات میں سہولت و آسانی فقہ مالکی کا خاص امتیاز ہے۔

مولانا مفتی عبدالودود مظاہری
استاذ حدیث دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد

امام محمد بن ادریس الشافعیؒ

(۱۵۰ھ ۲۰۴)

چشمِ فلک نے بہت ہی کم ایسے لوگوں کو دیکھا ہوگا، جن میں بیک وقت گوناگوں قسم کی صلاحیتیں موجود ہوں اور وہ ہر میدان کا ایسا شہسوار نظر آتا ہو جس کی فن میں مہارت کی مثالیں دی جاتی ہوں، وہ شاعر اور ادیب کی حیثیت سے بھی جانا پہچانا جاتا ہو اور محدث و ناقد کی حیثیت سے بھی ضرب المثل ہو، تفقہ اور حذاقت میں بھی بے نظیر ہو اور اس کی پرہیزگاری، تقویٰ اور ورع کی نظیر بھی پیش کی جاتی ہو، خشیت الٰہی اور اللہ اور رسولؐ سے محبت جس کا شعار ہو،

ایسے ہی نیک طینت ادیب، فقیہ اور محدث لوگوں میں سیدنا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی ایک ممتاز اہمیت کی حامل شخصیت ہیں، جنہوں نے فقہ و حدیث میں اپنے بہت سے پیش رُوؤں کو پیچھے چھوڑ دیا اور آئندہ آنے والوں کے لئے مشعل راہ بن گئے۔

ولادت

اکثر مؤرخین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آپ شام کے جنوب غزہ میں پیدا ہوئے جو اب مقبوضہ فلسطین کا حصہ ہے، البتہ بعض تاریخ نگاروں کی رائے ہے کہ وہ عسقلان میں پیدا ہوئے، جو غزہ سے تین کوس دور ہے، بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ آپ یمن میں پیدا ہوئے، اس طرح آپ کی جائے ولادت کی تعیین میں اختلاف ہو جاتا ہے، تاہم اکثر مؤرخین کی رائے یہی ہے کہ آپ غزہ میں پیدا ہوئے۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ ان تینوں روایتوں میں تطبیق ممکن ہے اور وہ اس طرح کہ آپ کی ولادت تو یمن میں ہوئی، لیکن آپ کی نشو نما غزہ اور عسقلان میں ہوئی۔

نام ونسب

آپ کا نام محمد تھا اور والد کا ادریس، اسی نام سے آپ مشہور بھی ہوئے ——— اکثر مورخین کا اتفاق ہے کہ آپ نسب کے لحاظ سے قریشی ہیں، آپ کا سلسلہ نسب یہ ہے، محمد بن ادریس بن عباس، بن شافع، بن سائب، بن عبید، بن عبد یزید، بن ہاشم، بن مطلب، بن عبد مناف، اسی طرح عبد مناف پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آپ کا سلسلۂ نسب مل جاتا ہے، آپ کے جد امجد کا نام چونکہ شافع تھا، اس لئے آپ انہیں کی طرف منسوب ہوکر شافعی کہلائے، اور اسی نام سے آپ کی شہرت ہوئی۔

بعض متعصبین کا خیال ہے کہ امام شافعی اصلاً قریشی النسب نہیں تھے، بلکہ موالاۃ کے رشتہ سے قریشی تھے، کیونکہ ان کے دادا ابولہب کے مولی تھے، اور یہ بھی واضح رہے کہ موالاۃ کے رشتہ سے کوئی شخص مولی کے خاندان کا نہیں بن جاتا تھا، البتہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ان کو مولی خاندان کے افراد کا درجہ دے دیا گیا۔

لیکن یہ خیال محض تعصب اور عناد کی بنیاد پر قائم کیا گیا ہے، جس کی کوئی اصل نہیں ہے کیونکہ خود امام شافعیؒ کا بیان ہے کہ وہ قریشی ہیں، ایک امام کی ذات سے یہ بات فروتر ہے کہ وہ اپنے آپ کو کسی دوسرے خاندان یا قبیلہ سے منسوب کردے، جمہور کی روایت بھی اس کی تائید نہیں کرتی، اس لئے امام شافعیؒ بلاشبہ قریشی النسب ہیں۔

نشوونما اور تعلیم وتربیت

آپ کی ولادت سے قبل ہی آپ کے والد فوت ہو چکے تھے، آنکھیں کھولیں تو خود کو یتیم پایا، جہاں ان کی دیکھ ریکھ اور تربیت کرنے والا کوئی نہیں تھا، اس لئے آپ کی والدہ محترمہ دو سال کے بعد آپ کو لے کر یمن پہونچیں، جہاں آپ کے ماموں تھے اور یہ امید تھی کہ وہ اپنے بہن زادہ کو ضائع نہ ہونے دیں گے، ان کے ماموں، ان کی والدہ کی توقعات پر پورے اترے اور مکمل آٹھ سال تک سایۂ عاطفت میں رکھا اور جہاں تک بن سکتا تھا وہاں تک آپ کی تعلیم وتربیت میں کوئی دقیقہ فروگذاشت

نہیں چھوڑا۔

یمن کے قیام کے دوران آپ نے قرآن مجید حفظ کرلیا اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی مکمل موطاء یاد کرلی، جو اس بات کی تمہید تھی کہ وہ مضبوط قوتِ حافظہ اور عبقری ذہن رکھتے ہیں اور مستقبل میں دنیائے علم کے آفتاب و ماہتاب کو خیرہ کرتے رہیں گے۔

جب آپ نے اپنی عمر کے دس سال مکمل کرلئے تو آپ کی والدہ نے سوچا کہ امام شافعی علم الانساب سیکھ لیں، کیونکہ اس زمانہ میں اپنے نسب کو محفوظ رکھنا ضروری سمجھا جاتا تھا اور اس کے یاد کرنے میں کافی اہتمام اور محنت برتی جاتی تھی، جب آپ علم انساب کے ماہر کے پاس پہونچے تو اس نے مشورہ دیا کہ وہ پہلے اپنے معاش کو درست کرلیں، لیکن آپ کا دل علومِ نبوت کو حاصل کرنے کی طرف مائل تھا، خود بیان کرتے ہیں کہ میرا طبعی رجحان یہ تھا کہ حدیث سیکھ لیں، چنانچہ جب کسی سے کوئی مسئلہ یا حدیث سنتے تو فوراً ا لقید کتابت لے آتے، جو ان کے علم پر شدید حرص کا غماز تھا۔

مکہ ہی میں مسلم بن خالد زنجی — جنہوں نے ابن شہاب زہری اور عمرو بن دینار سے براہِ راست استفادہ کیا تھا — رہتے تھے، آپ نے ان کے آگے زانوئے تلمذ تہہ کردیا اور مسلسل تین سال تک کسب فیض کیا، مسلم بن خالد نے دیکھ لیا تھا کہ یہ شخص عمدہ ذہانت، قوت حافظہ اور بہترین جوہر رکھتا ہے، اس لئے انہوں نے آپ کی سفارش پر امام مالک کی خدمت میں علوم نبوت کو حاصل کرنے کے لئے بھیجنے کی سوچی، انہوں نے امام مالکؒ کے پاس سفارشی خط لکھا اور آپ نے مدینۃ الرسولؐ جانے کی تیاری شروع کردی۔

آپ کے سامنے مشکل یہ تھا کہ کوئی معاش کا ذریعہ نہیں تھا، جو قریبی رشتہ دار تھے ان کا بھی حال آپ سے مختلف نہ تھا، بڑی مشکلات کے بعد آپ مدینہ پہونچے اور امام مالکؒ کے یہاں حاضری دی، ملاقات کے بعد امام مالکؒ نے کچھ گفتگو کے بعد فرمایا، اللہ سے ڈرتے رہو کہ عنقریب تمہاری ایک شان ہوگی۔

نجران کی گورنری

جب تک امام مالکؒ باحیات رہے، اس وقت تک ان سے فقہ و حدیث حاصل کرتے رہے،

۱۷۹ھ میں امام مالکؒ کی وفات ہو چکی تو آپ نے سوچا کہ کچھ کسب معاش کر لیا جائے، اتفاقاً انہیں دنوں خلیفہ کا ایک وفد مکہ آیا، جس سے مکہ کے مؤقر افراد نے سفارش کی کہ ان کے ذمہ کوئی خدمت سپرد کر دی جائے، چنانچہ آپ کو نجران کا گورنر مقرر کر دیا گیا، امام شافعیؒ اپنے معاش کی خود ہی یہ حالت بیان کرتے ہیں کہ میری ماں کے پاس اتنی رقم بھی نہ تھی کہ جس کو لے کر میں نجران جاؤں تو میں نے اپنے گھر کو گروی رکھ دیا، پھر میں اس رقم کو لے کر نجران گیا۔

گورنر بننے کے بعد آپ نے عدل و انصاف کو عام کیا اور ہر کس و ناکس کو شریعت کے حدود میں رہنے پر مجبور کر دیا، چاپلوسی اور تملق سے کوسوں دور رہے، آپ سے پہلے رشوت عام تھی، آپ نے اس دروازہ کو بالکل بند کر دیا۔

ابتلاء

لیکن جو لوگ ظالم اور سرکش تھے وہ نہیں چاہتے تھے کہ ان کو من مانی کرنے کا موقع نہ ملے، ان لوگوں نے آپ کو رشوت دینے کی کوشش کی، تاکہ وہ ان کی راہ میں حائل نہ ہوں، لیکن آپ نے سختی سے انکار کر دیا جس سے ان لوگوں کو تکلیف ہوئی اور انتقام لینے کی ٹھان لی، چنانچہ یہ کہہ کر کہ آپ علوی ہیں آپ کو گرفتار کرا دیا، آپ گرفتار ہو کر خلیفہ ہارون الرشید کے یہاں لائے گئے، جہاں آپ نے دلائل اور امام محمد بن حسن شیبانی کی شہادت کی بنا پر رہائی حاصل کرنے میں کامیابی حاصل کر لی۔

امام محمد کے درس میں شرکت

آپ جس وقت بغداد گرفتار ہو کر آئے تھے، وہ ۱۸۴ھ کا زمانہ تھا، اور وہ اپنی عمر کی ۳۴ بہاریں دیکھ چکے تھے، رہائی کے بعد آپ نے سوچا کہ کچھ دنوں رہکر عراقی فقہ حاصل کی جائے، جس کے سرخیل اور روحِ رواں اس وقت امام ابوحنیفہؒ کے مشہور شاگرد امام محمد بن حسن تھے، چنانچہ انہوں نے امام محمد کے درس میں شرکت شروع کر دی ——— امام محمدؒ جیسے مردم شناس مجتہد نے امام شافعیؒ میں ان کی ذہانت، ذکاوت، قوتِ حافظہ اور حلم کو دیکھ لیا تھا اور اس بات کا

اندازہ کر لیا تھا کہ یہ کوئی عام آدمی نہیں ہے، بلکہ یہ ایسا آدمی ہے جس میں زبردست قوتِ اخذ ہے، جو سریع الفہم ہے، جو اپنی ذات میں ایک انجمن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ نے آپ پر خصوصی توجہ دی چنانچہ آپ بیان کرتے ہیں کہ "حملت من علم محمد قد بعیر" میں نے امام محمد کے علم سے ایک اونٹ کے بوجھ کے برابر علم حاصل کیا۔

امام شافعیؒ نے ان سے فقہ حاصل کی اور اسی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ ان سے حدیث کی روایت بھی کی، چنانچہ کتاب الام" اور علامہ شوکانی کی "نیل الاوطار" میں کئی حدیثیں ہیں جنہیں آپنے امام محمدؒ سے روایت کی ہیں جو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ آپ امام محمد کو محدث مانتے تھے اور اس لائق تسلیم کرتے تھے کہ ان سے احادیث لی جائیں۔

باوجود اس کے کہ وہ امام محمد کے شاگرد تھے خود کو امام مالک کے اصحاب میں تصور کرتے تھے، یہی وجہ ہے کہ وہ امام محمدؒ کے اصحاب سے بہت سے مسائل میں مناظرہ کرتے تھے، بلکہ بعض روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے امام محمدؒ سے بھی ان کی خواہش پر مناظرہ کیا ہے، مؤرخین نے یہ تو بیان نہیں کیا ہے کہ آپ بغداد میں کتنے دن ٹھہرے، لیکن آثار و قرائن بتاتے ہیں کہ بغداد میں قیام دو سال سے کم نہ رہا ہوگا، جو مدت کہ ایک عظیم مکتبۂ فکر کی فقہ کو حاصل کرنے کے لئے از بس ضروری ہے۔

مکہ واپسی

بغداد سے آپ مکہ مکرمہ پہونچے اور حرم مکہ میں درس و تدریس میں مشغول ہو گئے، آپکی بے پناہ صلاحیت، غیر معمولی استعداد اور عبقری شخصیت کو دیکھتے ہوئے بڑے بڑے علماء نے فقہ و حدیث حاصل کرنے کے لئے آپ کے آگے زانوئے تلمذ تہہ کیا، درس میں حاضر رہنے والوں کی تعداد حج کے موسم میں اور بھی زیادہ ہو جاتی تھی، اس طرح آپ کا علمی حلقۂ اثر بڑھتا گیا اور آپ مرجع خلائق بن گئے ——— یہی وہ زمانہ ہے جس میں امام محمدؒ بن حنبلؒ جیسی شخصیت نے آپ سے ملاقات کی اور آپکے حلقۂ درس میں شامل ہوئے

دوبارہ بغداد میں آمد

مکہ مکرمہ کے اس سفر میں آپنے تقریباً نو ۹ سال مکہ مکرمہ میں قیام کیا اور فقہ و حدیث کا

درس دیتے رہے، اس کے بعد آپ نے دوبارہ بغداد کا ۱۹۵ھ میں سفر کیا، اس وقت آپؒ کی اس منزل میں تھے جو پختگی کی عمر ہوتی ہے اور جہاں پہونچ کر انسان کے خیالات میں گیرائی اور گہرائی پیدا ہوجاتی ہے، چنانچہ اس وقت آپ ایک زبردست فقیہ اور بے نظیر محدث تھے، کتاب وسنت سے استدلال کے طریقہ سے واقف ہی نہیں تھے، بلکہ اس کے لئے خود اصول اور مناہج بھی متعین کئے کہ کس طرح کتاب وسنت سے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے اور ان نصوص کی شرعی حیثیت کیا ہے؛ عبدالرحمن بن مہدی بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے امام شافعیؒ سے درخواست کی کہ وہ ان کے لئے کتاب وسنت اور اجماع و قیاس سے استدلال کی شرائط لکھیں اور ناسخ ومنسوخ کو راجح کریں اور عموم وخصوص کے باہم مراتب متعین کریں۔ امام شافعیؒ نے ابن مہدی کی درخواست پر ایک رسالہ لکھا اور انہیں بھیجدیا، پڑھنے کے بعد ابن مہدی نے کہا کہ اللہ کی قسم اللہ نے اس جیسے کسی دوسرے آدمی کو پیدا نہیں کیا۔

امام شافعیؒ نے بغداد قیام کے دوران کئی رسائل اور کتابیں لکھیں اور اپنے خاص فہم استدلال اور طرز فکر کو واضح کیا، اپنے فقہی مکتبۂ فکر جس کی وہ داغ بیل ڈال چکے تھے، جو پھل پھول رہا تھا، کی ترویج واشاعت شروع کردی، بغداد میں کم وبیش دو سال تک قیام کیا اور ۱۹۸ھ میں مکہ مکرمہ واپس آگئے۔

بغداد میں اس بار آپ نے اتنا مختصر قیام کیوں کیا؟ یہ سوال ایسا ہے، جس پر تھوڑی سی روشنی ڈالنی ضروری معلوم ہوتی ہے، چونکہ اس وقت بغداد میں مامون کی حکومت تھی، جو اعتزال نواز تھا بلکہ وہ خود بھی معتزلہ کی جانب سے بحثیں کیا کرتا تھا، حکومت سے قریب اور کلیدی عہدوں پر معتزلہ ہی تھے جس سے بغداد کی فضا کچھ عجیب سی ہوگئی تھی اور علماء حق کے لئے بغداد میں عرصۂ حیات تنگ ہوگیا تھا، اس لئے آپنے مکہ مکرمہ کے لئے رخت سفر باندھ لیا۔

مصر میں آمد

مکہ مکرمہ میں آپ نے کچھ مہینے تک قیام کیا، پھر مصر چلے گئے، جہاں آپ نے اطمینان وسکون سے اپنا کام جاری رکھا، درس وافادہ اور تصنیف وتالیف کا سلسلہ چلتا رہا، مصر جاتے ہوئے آپ نے یہ شعر پڑھا تھا ؎

لقد اصبحت نفسی تتوق الی مصر ومن دونها قطع المهامة والقفر

فواللہ ما ادری الفوز والغنی أساق الیہا ام ساق الی القبر

امام شافعیؒ نے اس شعر میں کہا ہے کہ میں مصر جا رہا ہوں، پتہ نہیں کہ کامیابی میرے قدم چومتی ہے، یا میں موت کے منہ میں جاتا ہوں، کاتب تقدیر نے اس سوال کا جواب دیدیا کہ تمہاری فقہ اور علوم کی نشر و اشاعت کرکے تمہیں کامیابی سے ہمکنار کر دیا اور مصر ہی میں لحد بنا کر تقدیر کے فیصلہ پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔

آپ کی وفات مصر میں رجب المرجب ۲۰۴ھ کی آخری رات میں ہوئی اور وہیں تدفین بھی عمل میں آئی، آپ کی عمر ۵۴ سال کی تھی۔

امام شافعی کی فقہی خدمات

امام شافعیؒ جب پہلی بار بغداد تشریف لائے تھے، اس وقت ان کا فقہ میں کوئی مستقل مذہب نہ تھا، بلکہ وہ اپنے آپ کو امام مالک کے اصحاب میں شمار کرتے تھے اور ان کی آراء کا دفاع کیا کرتے تھے، جب وہ بغداد سے مکہ مکرمہ پہونچے تو علم اور عمر دونوں کے اعتبار سے سن رشد کو پہونچ چکے تھے، انہوں نے حجازی فقہ تو پہلے ہی حاصل کر رکھی تھی، بغداد کے سفر میں عراقی فقہ کے وافر حصہ کو بھی اپنے دامن میں بھر لیا ——— اس طرح دونوں جگہ کی فقہ و حدیث ان کے پاس اکٹھی ہو گئی۔

یہیں سے ان کی رائے میں تبدیلی شروع ہو گئی، کیونکہ وہ دیکھتے تھے کہ بعض حدیث دوسری حدیث سے اور بعض مسائل دوسرے مسائل سے کافی مختلف ہیں، حالانکہ ان کی علتیں ایک ہیں، اس لئے انہوں نے استدلال کے اصول متعین کئے، جن کو سامنے رکھ کر مسائل کا استنباط کیا جا سکے۔

مکہ مکرمہ سے جب دوبارہ بغداد پہونچے تو ان کی حیثیت ایک مجتہد کی تھی، اس وقت وہ فروعات اور جزئیات سے زیادہ اصول اور کلیات سے بحث کرتے تھے، گویا کہ انہوں نے ایک الگ اور مستقل مذہب کی بنیاد رکھی تھی۔

سنہ ۱۹۹ھ میں مصر منتقل ہونے تک آپ کی فقہ میں مزید پختگی پیدا ہو گئی اور آپ کے جوہر علمی کے

وہ جلوے نظروں کے سامنے آئے جو اس سے قبل نہیں آئے تھے

تصنیفات

بیان کے مطابق امام شافعیؒ نے سب سے پہلے "کتاب البغدادی" حجازی فقہ کے متبعین کی خواہش پر تصنیف فرمائی، ان لوگوں نے خواہش کی تھی کہ آپ اصحاب رائے کی تردید میں اور فقہائے حجاز کی تائید میں ایک کتاب لکھیں، چنانچہ آپ نے فقہائے عراق کی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے بعد مذکورہ کتاب لکھی، گویا آپ کی پہلی تصنیف رد اور مناظرہ میں تھی، واضح رہے کہ یہ وہ زمانہ تھا، جب آپ نے مستقل فقہی مکتبۂ فکر کی بنیاد نہیں ڈالی تھی، بلکہ اصحاب مالک میں سمجھے جاتے تھے۔

دوبارہ جب آپ بغداد آئے تھے، اس وقت چونکہ آپ کا منہج فکر نہ فقہائے عراق کا سا تھا اور نہ ہی فقہائے حجاز جیسا، بلکہ وہ خود ایک ایسی فکر رکھتے تھے، جو دونوں کا حسین امتزاج تھی، چنانچہ آپ نے اس کی اشاعت اور ترویج کے لئے متعدد کتابیں لکھیں، جن میں آپ فن کے مبادی کو بیان کرتے، استنباط کے طریقہ کو واضح کرتے اور مختلف فیہ مسائل میں ان کی جو رائے ہوتی اسے تحریر کرتے، صحابہؓ کے درمیان جو اختلافی نوعیت کا مسئلہ تھا اسے منقح کرتے، چنانچہ یہیں آپ نے اپنی یادگار تصنیف "الرسالہ" جسے آپ نے عبدالرحمٰن بن مہدی کی خواہش پر تحریر فرمایا تھا ابوزہرہ کی تحقیق کے مطابق مکہ مکرمہ ہی میں آپ اسے لکھ چکے تھے۔

بغداد میں آپ نے بہت ساری کتابیں لکھیں جنہیں بعض تاریخ نگاروں نے "حجت" نامی کتاب کا ذکر کیا ہے اور بعض نے "المبسوط" کا، درحقیقت یہ دونوں کتابیں ایک ہی ہیں، کیونکہ دونوں کے مضامین بالکل ایک جیسے ہیں۔

مصر جاکر یہ سلسلہ اور وسیع ہوگیا، کیونکہ مصر کے قیام کے دوران آپ اکثر اوقات تصنیف و تالیف ہی میں مشغول رہتے، چونکہ آپ اوّل دحلہ میں عراقی اور حجازی فقہ، نیز احادیث، آثار صحابہؓ و تابعین کے اقوال پر استقصائی نظر نہیں ڈالی تھی، اس لئے خود ان کے خیال میں بہت سے مسائل نصوص کے مزاج کے ہم آہنگ نہیں تھے، مصر پہونچنے تک یہ کمی پوری ہوچکی تھی اور آپ تمام فقہ کے جامع بن چکے تھے، احادیث، تفاسیر اور اقوالِ صحابہؓ پر بھرپور نظر رکھتے تھے اور علم میں

رسوخ پیدا ہوگیا تھا، اس لئے آپ کی بہت سی روایتوں میں تبدیلی پیدا ہوئی، چنانچہ انہوں نے مصر میں کتاب الام کی ترتیب جدید کی جو ہزاروں صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب الام کے علاوہ "رسالۂ قدیم" "رسالہ جدید" "اختلاف الحدیث"، "اجماع العلم" آپ کی نابغۂ روزگار تصانیف ہیں۔

احناف کے یہاں فقہ کے اہم اصولوں میں ایک اصول "استحسان" بھی ہے، جس کے امام شافعی بڑے مخالف سمجھے جاتے ہیں، آپ نے استحسان کے بارے میں ایک رسالہ "ابطال الاستحسان" تحریر فرمایا، جس میں استحسان کو مضبوط دلائل سے غیر شرعی اصول قرار دیا اسے فقہ کے اصولوں میں سے ایک اصول ماننے سے انکار کردیا۔

احکام القرآن، بیان الفرض، صفت الامر والنہی آپ کی ان تصانیف میں ہیں، جن پر بلاشبہ فقہ اسلامی کے ذخیرہ کو ناز ہے اور یہ کتابیں اس بات کی سزاوار ہیں کہ ان کی تحسین کی جائے اور فقہ اسلامی پر کام کرنے والے ان کو حرز جان بنائے رکھیں۔

پہلی بار بغداد جانے تک امام شافعیؒ خود کو امام مالکؒ کے اصحاب میں سمجھتے تھے، چنانچہ امام مالکؒ کی جانب سے دفاع کیا کرتے تھے، اور جیسا کہ گذر چکا کہ وہ امام محمدؒ کے تلامذہ سے اس سلسلہ میں مناظرہ کیا کرتے تھے، بلکہ خود امام محمدؒ سے بھی مناظرہ کیا ہے، لیکن جب آپ دوبارہ بغداد تشریف لائے تو اس وقت آپ مستقل مذہب کی بنیاد ڈال چکے تھے اور اس کی ترویج و اشاعت میں لگے ہوئے تھے۔

اس دور میں جہاں آپ نے دیکھا کہ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق کوئی بھی رائے ان کو درست نہیں معلوم ہوتی، اس پر تنقید کرتے اور یہ سلسلہ مصر جانے کے بعد اور زیادہ ہوگیا، چنانچہ جب آپ نے دیکھا کہ اندلس والے امام مالکؒ کی عقیدت اور بحث میں غلو کرتے ہیں اور ان کے اقوال اور آراء کو حدیث کا درجہ دیتے ہیں تو انہوں نے اس کی مخالفت سے پہلوتہی نہیں کی، یہی نہیں، بلکہ آپ کو اپنے استاذ امالکؒ کی جو رائے درست نہیں معلوم ہوتی برملا اس کے خلاف رسالہ تحریر فرما دیتے، چنانچہ اختلاف مالک والشافعی اور اختلافِ عراقین لکھیں۔

اصولِ فقہ کی تاسیس

اصولِ فقہ کی تاسیس کرنے والے کون ہیں؟ یہ موضوع ذرا نزاعی ہے، بعض لوگوں کی رائے

ہے کہ اس کے موسس حضرت امام ابوحنیفہؒ ہیں اور انہوں نے اس موضوع پر کتاب بھی لکھی ہے، لیکن یہ ایسی بات ہے جس کا صرف دعویٰ کیا جا سکتا ہے، اس کے لئے کوئی دلیل نہیں دی جا سکتی، محققین کی رائے یہ ہے کہ اس کے موسس سیدنا امام شافعیؒ ہیں، اس پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ فقہ حنفی سب سے مقدم ہے اور اس کی ترتیب و تدین میں بھی اسے دوسروں پر سبقت حاصل ہے، تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ فقہ کی تدوین سے پہلے اصولِ فقہ کی تاسیس نہ کی گئی ہو۔ بادی النظر میں تو یہ دلیل قوی معلوم ہوتی ہے لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دلیل میں کوئی وزن نہیں ہے، کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ فن کی ایجاد اور اس کی تاسیس و تدوین پہلے ہوئی ہو، اور اس کے قواعد و ضابطے بعد میں وجود میں آئے ہوں، جیسا کہ شعراء حضرات شعر کے قواعد و ضوابط کے مدون ہونے سے پہلے شعر کہتے تھے اور ان کا شعر موزوں اور فن عروض سے مطابقت رکھتا تھا، اور جیسا کہ عرب فن نحو کے مدون ہونے سے پہلے بھی عربی بولتے تھے، پھر یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ فقہ کی تدوین کے بعد اصولِ فقہ کی تدوین ہوئی ہو!

تصنیفی اسلوب

امام شافعی بڑے فصیح اللسان تھے آپ کی زبان دانی کی مثالیں دی جاتی تھیں اور فن لغت میں آپ کی بات کو حکم مانا جاتا تھا، کیونکہ آپ نسلاً عرب تھے اور عربوں میں زبان کا معیاری ہونا شرافت اور عزت کا ایک معیار سمجھا جاتا تھا، چنانچہ آپ نے اوائلِ عمر کا کافی حصہ مکہ کے نواح میں گذارا، تاکہ آپ کی زبان فصیح و بلیغ ہو جائے۔

لیکن آپ نے اپنی تصنیف میں بالکل سادہ اسلوب اختیار کیا، جو ہر قسم کے تصنع اور تکلف سے خالی ہے، پڑھنے والے پر کوئی گرانی محسوس نہیں ہوتی اور اس کے حسن اور سحر میں ڈوب جاتا ہے، جو یقیناً آپ کی زبان دانی اور بیان و تحریر پر قدرت کی شاندار مثال ہے۔

فقہی مزاج

آپ نے پہلے مکہ مکرمہ میں تعلیم حاصل کی، پھر امام مالکؒ سے شرف تلمذ حاصل کیا، اس کے بعد امام محمدؒ کے حلقۂ درس میں شامل ہوئے اور عراقی فقہ حاصل کی، اس طرح آپ نے دونوں میخانوں سے قدح خواری کی

حجاز کے اصحاب حدیث کے مزاج و مذاق کو بھی سمجھا اور عراق کے اصحاب رائے مذہب و مشرب سے خوب خوب آشنائی حاصل کی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ نے دونوں مکتبۂ فکر کو سامنے رکھا، ہر ایک کے اچھے اصول کو اپنے لئے مشعل راہ بنایا اور ایک ایسے فقہی مذہب کی بنیاد رکھی جو بڑی متوازن، معتدل اور عراق و حجاز کا بہترین سنگم تھا۔

نہ آپ نے فقہائے عراق کی طرح اپنی فقہ پر رائے اور قیاس کو غالب کیا اور نہ فقہائے حجاز کی طرح ظاہری حدیث پر جمود اختیار کیا اور رائے اور قیاس کو قابلِ التفات نہ سمجھا، بلکہ آپ نے دونوں کے درمیان ایک متوازن راستہ تلاش کیا، جو شرعی نصوص کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ اور وقت کی ضرورت کو پورا کرنے والا تھا، نیز قیاس اور رائے کو بھی اس کا صحیح اور جائز مقام دیا جس سے آپ کے فقہی مذہب کو تمام مذاہب میں ایک نمایاں اور انفرادی مقام حاصل ہوا۔

مراجع

۱۔ الشافعی، حیاتہ وعصرہ وآراءہ وفقہہ، ابوزہرہ۔
۲۔ سیر ائمۂ اربعہ۔ رئیس احمد جعفری۔
۳۔ ابن خلکان۔
۴۔ اصول الفقہ۔ ابوزہرہ۔
۵۔ الاعلام۔ زرکلی۔
۶۔ کشف الظنون۔
۷۔ کتاب الام۔ امام محمد بن ادریس۔

مولانا محمد عتیق الرحمٰن قاسمی
استاذ حدیث دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد

حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ

حیات اور علمی خدمات

آپ کا نام احمد، والد کا محمد اور دادا کا حنبل ہے۔ آپ کا سلسلۂ نسب مختلف واسطوں سے سیدنا حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے جا ملتا ہے۔ البتہ مورخین کے درمیان وسائط کی تعداد، نیز اجداد کے اسماء کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ آپ نجیب الطرفین اور خالص عربی تھے۔ والد اور والدہ کی طرف سے آپ کا سلسلہ عرب کے مشہور قبیلہ شیبان سے ملتا ہے۔ یہ قبیلہ عہد جاہلیت میں عراق کے قریب بادیہ اور صحرا میں آباد تھا۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں جب بصرہ کو آباد کیا تو آپ کے والدین اور اہل خاندان بصرہ آکر آباد ہو گئے، اس لئے یہ لوگ بصری کہلانے لگے۔ اس بات پر تقریباً تمام مورخین کا اتفاق ہے کہ آپ کی ولادت ربیع الاول ۱۶۴ھ میں ہوئی۔ مورخین کے اس اتفاق کی وجہ یہ ہے کہ یہ بیان خود آپ کے فرزند عبد اللہ سے آپ ہی کے واسطہ سے منقول ہے۔ آپ کے دادا حنبل ابن ہلال چونکہ حکومت سے قریب اور اس کی سرگرمیوں میں شامل تھے۔ اس لئے بصرہ آنے کے باوجود مستقل طور پر بصرہ میں مقیم نہ رہ سکے اور مختلف جگہوں پر منتقل ہوتے رہے۔ چنانچہ ایک وقت ایسا آیا کہ آپ کے دادا خراسان منتقل ہو گئے۔ اموی عہد حکومت میں سرخس کے گورنر منتخب ہوئے اور ایک عرصہ تک اس عہدہ پر فائز رہے، پھر جب عباسی تحریک ابھری تو انہوں نے ان حضرات کا ساتھ دیا، جو انقلاب حکومت چاہتے تھے۔ چنانچہ اس راہ میں آپ کو سخت اذیت برداشت کرنی پڑی۔ آپ کے والد محمد ابن حنبل سپاہی تھے۔ ایک روایت کے مطابق فوج کے ایک دستہ کی کمان کیا کرتے تھے۔ انہوں نے اپنے لئے شجاعت و بہادری کی راہ اختیار کی تھی جو عربوں کا مایۂ افتخار تھا۔ حاصل یہ کہ آپ کا خاندان معاشرہ اور حکومت کی نگاہ میں باعزت اور موقر سمجھا جاتا تھا اور یہی وجہ تھی کہ آپ کے دادا خداداد صلاحیت اور سیاسی بصیرت کی وجہ سے ایک عالی منصب پر عرصہ تک فائز رہے۔

آپ ابھی کم سن ہی تھے کہ والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا، خود آپ فرماتے تھے کہ میں نے والد کو دیکھا نہ دادا کو آپ کی پرورش اور تربیت کی تمام تر ذمہ داری والدہ نے سنبھالی۔ والد نے اپنے پیچھے کوئی بڑا اثاثہ نہیں چھوڑا، بغداد میں صرف ایک مکان اور کچھ زمین تھی جس سے کسی طرح گھر کا خرچ پورا ہوتا تھا۔ آپ نے بیک وقت یتیمی اور فقرو فلاکت کے ماحول میں آنکھیں کھولیں اور اپنی زندگی کا آغاز کیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ کے اندر اعتماد نفس پیدا ہوا۔ بچپن ہی سے اپنے اوپر بھروسہ کے خوگر ہو گئے اور قناعت کو اپنا شعار بنایا۔ آپ شاہی تحائف اور ہدایہ ٹھکرا دیے اور کبھی دنیائے دنی کی طرف مائل نہ ہوئے۔ اسی یتیمی اور تنگ حالی نے آپ کو صبر و استقامت کا پیکر اور ایسا مضبوط چٹان بنا دیا کہ جسے ظالم و جابر حکومت تک متزلزل نہ کر سکی۔

امام احمدؒ کے افرادِ خاندان کو اس بات کی فکر لاحق تھی کہ کوئی ایسا آدمی ہمارے خاندان سے بھی نکلے جو علمی دنیا کے مطلع پر طلوع ہو کر تشنگانِ علوم کی سیرابی کا سامان بنے اور یہ بات انہیں سیدنا امام احمد میں نظر آ گئی، انہوں نے امام صاحب سے وہ توقعات وابستہ کر لیں جو ان کے خاندان کے نام کو روشن اور دنیا میں معزز بنا دینے کے لئے کافی تھیں۔ چنانچہ دیکھنے والوں نے دیکھ لیا کہ آپ ان کی توقعات سے بھی بڑھ کر نکلے اور امام شافعیؒ کو کہنا پڑا کہ احمد حدیث، فقہ، لغت علوم قرآنی، فقر، زہد، ورع اور سنت کے امام ہیں۔ امام احمد کے بارے میں یہ اس شخص کی شہادت ہے جو بذاتِ خود آسمانِ علم کا بدر کامل تھا اور جس کے سینے میں علومِ نبوت کی موجیں ٹھاٹھیں مار رہی تھیں۔

آپ کے بزرگوں نے سب سے پہلے حفظِ قرآن کی طرف توجہ دی۔ چنانچہ آپ نے خداداد ذہانت اور فطری قوتِ حافظہ کے ذریعہ انتہائی کم سنی میں حفظ قرآن مکمل کر لیا۔ بغداد جو اس وقت عظیم الشان سلطنتِ اسلامیہ کا پایۂ تخت تھا، مختلف علوم و فنون کا مرکز تھا اور یہی نہیں بلکہ اسے ظاہری و باطنی خوبیوں کی وجہ سے اگر اس وقت کا عروس البلاد کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا، آپ نے اولاً بغداد ہی میں تحصیل حدیث کے لئے زانوئے تلمذ تہ کیا، اس کے بعد مختلف مقامات کے اسفار کئے، مختلف دبستانِ فکر سے خوشہ چینی کی اور ان تمام کمالات کے جامع ہو گئے، جو ایک امام، مجتہد، محدث، فقیہ اور جرح و تعدیل کے امام کے لئے درکار تھے

جس طرح آپ کی تاریخِ ولادت غیر مشکوک ہے، اسی طرح آپ کی تاریخ وفات بھی مورخین کے درمیان متفق علیہ ہے، آپ کی وفات جمعہ کے روز ۱۲ ربیع الاول ۲۴۱ھ میں عروس البلاد بغداد میں ہوئی اور وہیں آپ کے جنازہ کی نماز پڑھی گئی اور تدفین عمل میں آئی۔ بتایا جاتا ہے کہ آپ کے جنازہ میں شریک ہونے والے افراد کی تعداد آٹھ لاکھ سے کسی طرح کم نہ تھی۔ چشم فلک نے شاید ہی کسی مرنے والے کے لئے اتنی زیادہ تعداد میں

سوگوار دیکھا ہو۔

امام احمدؒ کا فن حدیث میں مقام

طلب علم کے لئے امام احمد کے سامنے دو راہیں تھیں، ایک یہ کہ فقہاء و رائے کے مسلک پر چلتے اور اپنی فکر و عمل کی جولانگاہ اسی کو بناتے۔ دوسری راہ یہ تھی کہ محدثین کے مسلک پر چلتے اور حدیث کے حصول، راویوں کی جانچ پڑتال اور متنِ حدیث کی پرکھ میں لگ جاتے امام احمدؒ نے یہ دوسرا راستہ اختیار کیا۔ طبعی بات تھی کہ آپ سب سے پہلے بغداد ہی میں حصول علم کے لئے کسی مرد کامل کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرتے، جو آپ کے دامن کو علوم نبوت سے مالامال کر دیتا اس کے لئے سب سے پہلے آپ کی نگاہ انتخاب حضرت امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد رشید قاضی القضاۃ امام ابو یوسفؒ پر پڑی اور آپ نے پابندی کے ساتھ ان سے کسب فیض شروع کر دیا۔ پھر اس کے بعد بغداد میں ہی شہرہ آفاق محدث جلیل القدر امام ہشیم بن بشیر بن ابی حازم الواسطی ۱۸۳ھ کی خدمت میں حاضری دی اور عمر عزیز کے چار انتہائی قیمتی سال ان کی خدمت میں گذارے۔

ہشیم وہ شخص ہیں جنہوں نے ذاتی طور پر آپ کی زندگی پر کافی اثر ڈالا ہے اور آپ کو ایک خاص فہم و فکر پر چلنے میں مدد دی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ آپ ہشیم کا جس قدر احترام کرتے تھے دوسرے کم ہی لوگوں کا کیا کرتے تھے۔

بغداد ہی میں آپ نے عبدالرحمان بن مہدی جیسے عظیم الشان شخصیت کے حامل جلیل القدر محدث سے کسب فیض کیا، اور راقم الحروف کا خیال ہے کہ آپ میں جرح و تعدیل کی صلاحیت اور اس کی ابتداء عبدالرحمان بن مہدی کی رفاقت ہی سے پیدا ہوئی کہ عبدالرحمان بن مہدی جرح و تعدیل کے یگانۂ روزگار امام تھے۔

اسفار

بغداد میں متعدد محدثین کی خدمت میں باریابی حاصل کر لینے کے باوجود آپ کی علمی پیاس نہیں بجھی، بلکہ آتش ذوق و شوق اور بھڑکی جسے ٹھنڈا کرنے کے لئے غربت و افلاس اور کم مائیگی و بے چارگی کی پرواہ کئے بغیر صحرا پیمائی شروع کر دی اور اس سفر میں مالی قلت، عرب کی جھلسا دینے والی گرمی اور اس کے تپتے ہوئے ریگزار سدراہ نہ بن سکے۔ چنانچہ پہلے بصرہ قدم رنجہ فرمایا، پھر وہاں سے حجاز مقدس کا طویل سفر کیا، اس کے بعد

وہاں سے یمن پہونچے۔ اور کوفہ کو بھی شرف قدم بخشا، جہاں کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مولد اور مسکن تھا اور جن کی نواؤں سے کوفہ کی فضائیں گونج رہی تھیں۔

کبھی کبھی تو ایسا ہوتا کہ ایک جگہ سے واپس لوٹ آنے کے بعد پھر وہاں جاتے کہ ہوسکتا ہے کہ کچھ چیز یا رہ گئی ہوں جنہیں میں نے اب تک حاصل نہ کیا ہو۔ چنانچہ بصرہ کا پانچ بار سفر کیا، اسی طرح حجاز مقدس پانچ بار گئے۔ یہیں آپ کی ملاقات سیدنا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے ہوتی ہے، جن کے پاس لوگ دور دراز کا سفر طے کر کے فقہ و حدیث سیکھنے کے لئے آتے۔ امام احمدؒ نے بھی امام شافعیؒ سے حدیث ابی عیینہ حاصل کی۔ نیز امام شافعیؒ نے اپنی فقہ کے لئے جو اصول و مناہج متعین کئے تھے وہ تمام کا تمام سیکھا، اپنے دامن علم کو علم نبوت سے بھر اور ان لوگوں سے کسب فیض کیا جو دنیائے علم کے آفتاب و مہتاب تھے۔ جیسے محمد بن حسن، ابو یوسف، سفیان بن عیینہ ابو بکر بن عیاش، وکیع بن جراح، عبد الرحمان بن مہدی، یحییٰ بن سعید القطان وغیرہ۔

المسند

سیدنا امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے جیسا کہ اشارہ کیا جا چکا ہے، اپنے فکر و عمل کی جولانگاہ فن حدیث کو بنایا۔ چنانچہ اس کے لئے انہوں نے یکتائے روزگار شخصیتوں کی خدمت میں حاضری دی، صعوبتوں کو جھیلا، اور صحرا پیمائی کی جس کا اللہ تعالیٰ نے ان کو بھرپور صلہ عطا فرمایا اور فن حدیث میں وہ مقام عطا فرمایا کہ ان کا نام فن حدیث میں زبان زد خاص و عام ہو گیا اور قیامت تک کے لئے اللہ نے ان کے نام کو زندۂ جاوید بنا دیا جس کا منہ بولتا ثبوت آپ کی کتاب "المسند" ہے۔

امام احمدؒ کی "المسند" ہزارہا حدیثوں کا مجموعہ ہے، جسے آپ نے سالہا سال کی سخت محنت اور جانفشانی کے بعد تحریر فرمایا ہے۔ مؤرخین لکھتے ہیں کہ "المسند" کی کتابت کا کام آپ نے سولہ[۱۶] سال کی عمر میں شروع کر دیا تھا۔ آپ کی یہ وہ عمر تھی جب آپ نے اس کوچہ میں قدم رکھا تھا۔ گویا المسند کی جمع و ترتیب کا کام اول عمر ہی سے آپ کے ذہن میں موجود تھا۔ چنانچہ آپ نے بچپن ہی سے کتابت حدیث شروع کر دی اور مختلف شیوخ سے جو احادیث سنیں اسے قلمبند کرتے چلے گئے۔ لیکن یہ کام کوئی باضابطہ نہیں ہو رہا تھا۔ یعنی جیسے جیسے آپ کے پاس احادیث پہونچتیں اسے آپ لکھتے چلے جاتے۔ اس طرح مسند منتشر اوراق کا مجموعہ تھا۔ اخیر عمر میں آپ نے اسے جدا جدا کیا اور الگ الگ اجزاء میں تقسیم کرنا شروع کر دیا۔ وقت نے مہلت نہ دی اور آپ کا آخری وقت آن پہونچا۔ جب آپ نے دیکھا کہ میں بذات خود

اس کام کو نہ کر سکوں گا تو اپنی اولاد اور اہل خانہ کو موقع ملتے ہی سنا دیا اور املا کرا دیا، بعد کو یہ عظیم الشان کام آپ کے فرزند امام عبد اللہ نے انجام دیا۔ چنانچہ ہمارے سامنے آج جو مسند کا متداول نسخہ ہے وہ امام عبد اللہ ہی کا ترتیب دیا ہوا ہے۔

"مسند" جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے کی ترتیب صحابہؓ کی ترتیب کے لحاظ سے ہے۔ مثلاً پہلے حضرت ابو بکر صدیق رضؓ سے منقول جو احادیث ہیں، جمع کی گئی ہیں۔ پھر حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ کی۔ علیٰ ہذا القیاس۔

مسند کی روایتیں

امام احمد کا طرز یہ تھا کہ وہ چیدہ اور ثقہ راویوں سے روایت کرتے اور ان لوگوں کی روایت قبول کرنے سے اجتناب کرتے تھے، جن کا ضعف مشہور تھا اور جو محدثین کے یہاں متروک سمجھے جاتے تھے۔ اس پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ پھر کیا وجہ ہے کہ مسند میں جہاں صحیح اور حسن روایتیں ہیں وہیں غریب، ضعیف اور (بعض حضرات کے قول کے مطابق) موضوع روایتیں بھی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امام احمد ضعیف روایتوں کو اس صورت میں چھوڑتے تھے جب کہ اس کے مقابلہ میں کوئی قوی حدیث ہو جو اس کے معارض ہو۔ اگر کسی مسئلہ میں تنہا ضعیف حدیث ہی ہوتی تو وہ اپنی مسند میں اس کو بھی ذکر کر دیتے، ان تمام باتوں کے باوجود مسند وہ کتاب ہے جسے ہر دور میں عزت اور قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے اور شاید فن حدیث میں ضخامت اور تعداد حدیث کے لحاظ سے یہی وہ کتاب ہے جسے فن حدیث کا دائرۃ المعارف (انسائیکلو پیڈیا) کہا جا سکتا ہے۔

امام احمد کا تفقہ

مذکورہ سطور سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ امام احمد صرف محدث تھے، فقیہ نہ تھے۔ بہت سے لوگوں نے ذاتی عناد، مذہبی مخاصمت، یا کور چشمی کی وجہ سے یہ کہنا شروع کر دیا کہ امام احمد فقیہ نہ تھے، اور ان لوگوں نے اپنے دعوے کے لئے یہ دلیل پیش کی کہ اگر وہ واقعۃً فقیہ ہوتے تو ان سے کتابوں میں ہزاروں مسائل منقول ہوتے جب کہ دیگر ائمۂ مذاہب، مثلاً امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ وغیرہ سے منقول ہیں۔ لیکن حق بات یہ ہے کہ یہ دلیل ایسی ہے جس میں کوئی جان نہیں۔ کیونکہ:

(۱) امام احمد سے منقول مسائل کی قلت کی وجہ یہ ہے کہ وہ فقہائے رائے کی طرح فرضی مسائل میں فتویٰ

نہیں دیتے تھے، بلکہ انہیں مسائل میں اپنی رائے کا اظہار فرماتے تھے، جو وقوع پذیر ہو چکے ہوں۔ لازمی تقاضا یہ تھا کہ آپ سے منقول مسائل کی تعداد فقہائے رائے کے مقابلہ نسبتاً کم ہے۔

(۲) آپ اس بات کو سخت ناپسند کرتے تھے کہ آپ کے فتاویٰ اور استنباط کردہ مسائل مدون کئے جائیں، خود آپ کا بھی یہی معمول تھا کہ احادیث تو لکھتے، لیکن اپنے فتاویٰ کو لکھنے کی جانب کبھی توجہ نہ دی، اس لئے آپ سے مسائل و احکام کم تعداد میں منقول ہیں۔

(۳) علماء کے نزدیک یہ بات تقریباً متفق علیہ ہے کہ عدم ذکر عدم ثبوت کی دلیل نہیں۔ یعنی کسی چیز کے بارے میں اگر تحریری ریکارڈ موجود نہ ہو، یا ہو تو صرف نظری طور پر تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ فی الواقع وہ شئی موجود نہیں ہے۔ اس کو مثال سے یوں سمجھنا چاہئے کہ امام ابوحنیفہ سے فن حدیث میں کوئی قابلِ ذکر تحریر موجود نہیں ہے، تو کیا اس کی وجہ سے یہ کہا جائے گا کہ امام ابوحنیفہؒ محدث نہیں تھے؟ پس بعض حضرات کا یہ خیال کہ امام احمدؒ فقیہ نہیں تھے غلط ہے۔ بعد کو چل کر تجربات نے ثابت کر دیا کہ فقہ احمد جسے لوگ فقہ ہی نہیں کہتے تھے، صرف نظری چیز نہیں ہے، بلکہ ایک بہترین عملی فقہ ہے۔ چنانچہ کچھ حنبلی فقہاء نے جب منصب قضا کو قبول کر لیا اور فقہ حنبلی کے مطابق فتاویٰ دینے لگے اور قضا اور فصل خصومات میں اس کو مشعل راہ بنانے لگے تو فقہ حنبلی کی اصل ہمہ گیری اور دل آویزی لوگوں پر عیاں ہوگئی۔

فقہ احمد کے چند امتیازی پہلو

اگر امام احمد امام شافعی کے منہاج اور مسلک پر چلتے اور انہیں کے متعین کردہ خطوط پر اپنی منزل طے کرتے تو دنیا امام احمد کو امام کے نام سے نہیں جانتی۔ لیکن انہوں نے اپنے لئے ایک جداگانہ منہج اختیار کیا، گو وہ منہج شافعی سے قریب تھا، لیکن بہت سی باتیں ایسی ہیں، جو امام احمد اور امام شافعی اور ان کے علاوہ دیگر افراد کے درمیان فرق پیدا کر دیتی ہیں۔ راقم الحروف کے خیال میں جو باتیں فقہ احمد کو دوسری فقہ سے ممتاز کر دیتی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ فقہ احمد کا ایک امتیازی پہلو یہ ہے کہ وہ اباحت کے اصول پر زیادہ عمل کرتے ہوئے نظر آتے ہیں، لیکن کسی بھی چیز کے بارے میں ان کی رائے یہ ہوتی ہے کہ وہ چیز حلال ہے، سوائے اس کے کہ کوئی دلیل اس چیز کو حرام ثابت کر دے۔ گویا اشیاء میں وہ حرمت کی دلیل تو تلاش کرتے تھے حلت کی نہیں، کیونکہ اشیاء میں اصل حلت ہی ہے۔

(۲) یوں تو استصحاب کو امام احمد کے بشمول ائمہ ثلاثہ بھی فقہ کے اصول میں سے ایک اصل مانتے ہیں، لیکن

فقہ احمد میں جس طرح استصحاب سے اعتنا کیا جاتا ہے اور اس کو فتویٰ کا مدار بنایا جاتا ہے کسی اور مکتب فکر میں نہیں کیا جاتا۔ اس لئے استصحاب کی کثرت فقہ حنبلی کو دوسرے تمام مکاتب فقہ سے ممتاز کردیتی ہے اور فقہ حنبلی کے اصولوں میں اس کو جلی حروف میں لکھا جاتا ہے۔ استصحاب کیا ہے اس کے متعلق فقہاء لکھتے ہیں کہ استصحاب یہ ہے کہ کسی بھی شئی کو فی الحال ایک حالت میں دیکھ کر ماضی میں بھی اسی حالت میں برقرار رہنے کا فیصلہ کیا جائے اور ماضی میں ایک حالت میں دیکھ کر اور موجود پاکر حال میں بھی اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے، تا آنکہ کوئی ایسی دلیل نہ قائم ہوجائے جو اس حالت کی تبدیلی کو ثابت کردے۔ ابن قیم جوزی کے الفاظ میں: " بقاء الحکم نفیا و اثباتا استصحاب"

استصحاب ایک معقول شئی ہے اور اس کی معقولیت کو اس مثال سے بخوبی سمجھا جاسکتا ہے کہ ایک شخص کے بارے میں لوگوں کو معلوم ہے کہ وہ ماضی میں قاتل نہیں تھا اب اگر کوئی شخص دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے فلاں کو قتل کردیا ہے اور اس کے پاس اپنے دعوے کے لئے کوئی دلیل بھی نہیں ہے تو اس کے دعویٰ کو نہیں سنا جائے گا، تا آنکہ وہ دلیل نہ پیش کردے۔ کیونکہ ماضی میں اس کے بارے میں یہ بات طے شدہ تھی کہ اس نے کبھی قتل جیسا گھناؤنا کام نہیں کیا، تو پھر حال میں کیونکر اس پر قتل کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے یہ ایسی بات ہے جس کی معقولیت سے کوئی صاحب عقل انکار نہیں کرسکتا۔ امام احمد کی فقہ میں اس عظیم الشان اصول کا پایا جانا یقیناً ان کی فقہ کے عظیم ہونے کی دلیل ہے۔

(۳) فقہ حنبلی میں مصالح مرسلہ کی بھی بھرپور رعایت کی گئی ہے۔ بلکہ نصوص کی عدم موجودگی میں اس سے مسائل کے استنباط کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ مصالح ایسی چیز ہے جس کی تائید آثار صحابہؓ سے بھی واضح ہے۔ چنانچہ قرآن پاک کی تدوین اور صحابہؓ ہی کے زمانہ میں شرابی کے لئے اسّی کوڑے کی حد کی تعیین مصالح مرسلہ کا منہ بولتا ثبوت ہے۔

جہاں مصالح کو آثار صحابہؓ کی تائید حاصل ہے، وہیں عقل و دانش کا بھی تقاضا یہی ہے کہ اس کا لحاظ کیا جائے، تاکہ حیلۂ فاسدہ کا دروازہ بند ہوجائے۔ مثلاً زید عمر کو قتل کردے تو اس کی سزا یہ ہے کہ زید کو بھی قصاصاً قتل کردیا جائے گا۔ لیکن اگر زید یہ سوچے کہ میں اکیلا قتل کروں تب تو مجھے قصاصاً قتل کیا جائے گا، لیکن اگر میں اپنے ساتھ چند رفقاء کو ملالوں اور ایک ساتھ عمر کو قتل کروں تب مجھے قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ میرے رفقاء کو۔ زید کا یہ سوچنا قیاس کے لحاظ سے بالکل درست ہے کہ ایک آدمی کے قتل کا بدلہ ایک ہی آدمی سے لیا جاسکتا ہے، لیکن یہ چونکہ حیلہ بن سکتا تھا اور لوگوں کی جان کے لئے ایک خطرہ ثابت ہوسکتا تھا، اس لئے مصلحتاً یہ حکم دیا گیا کہ ایک

آدمی کے قتل میں جتنے بھی افراد شریک ہوں گے ان تمام کو قصاصاً قتل کر دیا جائے گا۔ یہ ایسی معقول بات ہے کہ اس سے کوئی بھی صاحب فکر ونظر انکار نہیں کر سکتا۔

۴۔ مصالح ہی کی طرح ذرائع بھی ان اصولوں میں سے ہے جو فقہ حنبلی کو دوسری فقہ سے ممتاز کر دیتا ہے، ذرائع کا مطلب یہ ہے کہ مطلوب تک پہونچنے کے لئے جو اشیاء درکار ہیں وہ بھی مطلوب ہیں اور ممنوع تک جو چیزیں پہونچا سکتی ہیں وہ بھی ممنوع ہیں۔ مثلاً نماز جمعہ واجب ہے اور شریعت نے اس کے لئے سعی کو بھی واجب کیا ہے، لیکن اس راہ میں خرید و فروخت ایک رکاوٹ ہے اس لئے وہ بھی ممنوع ہوگا۔ ہتھیار کی خرید و فروخت بالکل جائز ہے۔ لیکن یہی کام اگر فتنہ کے زمانہ میں کیا جائے تو ناجائز ہوگا۔ کیونکہ فتنہ کے زمانہ میں ہتھیار بیچنے کا مطلب یہ ہے کہ آپ فتنہ میں اضافہ کا سامان فراہم کر رہے ہیں۔ زنا حرام ہے اس لئے اس تک پہونچانے والی جو بھی چیز ہوگی، حرام ہوگی۔ علیٰ ہٰذا القیاس۔

امام احمدؒ کی زندگی کا ایک روشن باب آپ کی عزیمت اور شدید ابتلا و آزمائش میں صبر و پامردی کا ہے۔ مگر صفحات کی تنگ دامانی اجازت نہیں دیتی کہ اس بارے میں کچھ عرض کیا جائے۔ اردو خواں قارئین کو اس کے لئے "تاریخ دعوت و عزیمت" (مولانا ابوالحسن علی ندوی) اور تذکرہ (مولانا ابوالکلام آزاد) کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

مولانا سرفراز احمد قاسمی
استاذ دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد

فقہِ ظاہری اور اس کے مؤسسین

کتاب وسنت کے الفاظ میں ظاہری مفہوم ہی اصل ہیں، فقہاء اصولیین نے الفاظ کے تحت یہ صراحت کی ہے کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی سے الگ کر کے استعمال کرنا خلافِ اصل ہے۔ البتہ قرائن کی بنیاد پر لفظ کے ظاہری مفہوم سے انحراف کیا جا سکتا ہے۔ لفظ کا معنیٰ کبھی لغت، کبھی شریعت اور کبھی عرف سے معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ حقیقت کی تعریف یہ کی جاتی ہے۔

اللفظ المستعمل فیما وضع لہ فیشتمل ھٰذا الوضع اللغوی والشرعی والعرفی والاصطلاحی۔

امام شافعیؒ نے اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ لفظ کے حقیقی اور ظاہری معنیٰ ہی کا اعتبار کیا جائے۔ اس پر لعان کے ایک واقعہ سے بھی استدلال کیا ہے، جس میں قرائن زنا کی تصدیق کرتے تھے۔ لیکن آپ نے عورت کے ظاہری انکار اور لعان کی وجہ سے صرف بچہ کے نسب کی نفی فرمائی زنا کی سزا جاری نہیں کی۔[1]

عہدِ صحابہؓ میں ظاہریت

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں، صحابہ کرام میں سے بعض کے نزدیک حدیث کے اخذ ورد کا معیار ظاہری مفہوم معانی ہی قرار پایا ہے اور جمہور صحابہؓ کے اجماع، حدیث کے نسخ اور میزانِ عقل پر درست نہ ہونے کے باوجود وہ اپنے مسلک اور رائے پر آخری وقت تک ثابت قدم رہے۔ مثلاً حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ، جنہوں نے آگ میں پکی ہوئی چیزوں سے وضو ٹوٹنے والی حدیث روایت کی ہے، ان کا عمل اور فتویٰ اسی پر تھا، عام صحابہؓ کو اس سے اختلاف تھا اور وہ اسے منسوخ سمجھتے تھے، کیونکہ آپ کا آخری عمل اس کے خلاف تھا۔[2]

---

(۱) الرسالہ، ص ۱۵۵۔ (۲) عن جابر۔

تاہم حضرت ابوہریرہؓ نے اپنے مسلک اور فتویٰ میں کوئی تبدیلی کرنا ضروری نہیں سمجھا اور اپنی رائے پر شدت سے جمے رہے۔ جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے پوچھا کہ اگر کوئی گرم پانی سے وضو کرے تو وضو ہوگا یا نہیں؟ انہوں نے انتہائی دکھ سے جواب دیا: بھتیجے! میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سنا رہا ہوں، اور تم میزانِ عقل پر پرکھنے کی کوشش کر رہے ہو۔[۱] ظاہر ہے کہ ان کو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا یہ استدلال اور اندازِ فکر پسند نہیں آیا، اسلئے کہ وہ ظاہری مفہوم ومعانی سے احتراز کرنا مناسب نہیں سمجھتے تھے۔ صحابہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا شمار بھی ان حضرات میں ہوتا ہے، جو الفاظ کے ظاہری مفہوم کا اعتبار کرتے تھے۔ چنانچہ احادیث کی بڑی تعداد پر انہوں نے ظاہری مفاہیم ہی پر عمل کیا ہے اور فتوے دئے ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث میں ہے کہ میت پر اس کے خاندان کے لوگوں کے رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے۔[۲] اس حدیث کی روشنی میں وہ میت کے لوگوں کے اس پر رونے کی وجہ سے میت پر عذاب کے قائل تھے۔[۳] حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس سے اختلاف تھا اور وہ اس حدیث سے اس کے ظاہری معنیٰ مراد لینے کے بجائے توجیہ کرتی تھیں۔ عورتوں کو مسجد میں ادائیگی نماز کے لئے جانا ابتداء اسلام میں ایک عام سی بات تھی۔ اس سلسلے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث موجود ہے کہ آپ نے خواتین کو مسجد جانے سے روکنے کو منع فرمایا تھا۔[۴] ان روایات کی وجہ سے ابن عمرؓ کا فتویٰ تھا کہ عورتوں کو مسجد میں جانے سے کسی بھی وقت روکا نہ جائے اور جو حضرات حالات کے نامساعد ہونے کی وجہ سے عورتوں کو روکا کرتے حضرت ابن عمرؓ ان سے متفق نہ تھے چنانچہ اپنے بیٹے سے اس لئے نالاں تھے کہ انہوں نے اپنی ازواج کو مسجد جانے سے روک رکھا تھا۔[۵] حقیقت یہ ہے کہ احادیث کا ظاہری مفہوم تو وہی ہے جو ابن عمرؓ کا مسلک ہے، لیکن دوسری روایات سے عورتوں کے مسجد میں جانے کا استحباب معلوم ہوتا ہے ان روایات سے خود حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ جیسے فقیہ بھی واقف تھے، لیکن حالات کی تبدیلی، اخلاقی پستی اور تزئین وآرائش کے بڑھتے ہوئے رجحان سے جب فتنہ کا خدشہ ہونے لگا تو خود حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنی زوجہ کو مسجد جانے سے روکا۔ حالات کا تقاضا یہی تھا کہ حضرت ابن عمرؓ

---

(۱) شرح معانی الآثار ج ۱، ص ۶۸۔ (۲) موسوعۃ ابن عمر بروایت موطا امام مالک ج ، ص ۱۸۱۔

(۳) حوالہ سابق۔ (۴) نیل الاوطار۔

(۵) موسوعہ فقہ ابن عمر۔ ص ۔ (۶) ملاحظہ ہو نیل الاوطار ۲/ ۱۳۱۔

اپنی رائے تبدیل کرتے ۔ لیکن آخر عمر تک ظاہر حدیث پر ہی انہوں نے عمل کیا۔ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالے عنہ نے کثرت دولت اور ادخار کی اس شدت سے مخالفت کی کہ بعض ناخوشگوار واقعات سے ان کو دوچار ہونا پڑا۔

حضرت ابوذر غفاریؓ کا زہد اور قناعت الی اللہ کی کیفیت سے اسلامی تاریخ کا کون قاری ناواقف ہوگا، لیکن دولت کے ساتھ اگر شرعی واجبات ادا کئے جائیں تو اس میں کوئی قباحت نہیں ۔ چنانچہ آپؐ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ حضرت عثمان غنیؓ، حضرت طلحہؓ جیسے اصحاب ثروت کے لئے برکت کی دعا بھی فرمائی ہے اور ان حضرات کی دولت سے اسلام کو بڑے نازک مواقع پر فائدہ پہونچا ہے ۔

ظاہریت اور ائمۂ مجتہدین

کتاب وسنت اجماع اور قیاس بطور ادلۂ شرع کے تمام مجتہدین کے نزدیک معتبر اور حجت ہے، لیکن طریق اجتہاد اور استنباط میں امتیازی خصوصیات بھی ہر ایک کی جداگانہ ہیں، اس کے باوجود بھی ہر ایک کے یہاں ظاہری مفہوم کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اس طرح ظاہریت کا رنگ ۔ کہا جا سکتا ہے کہ ۔ کچھ نہ کچھ چاروں مکاتب فقہ میں موجود ہے ۔

نواقض وضوء کے سلسلہ میں احناف نے اپنے عام اصول سے انحراف کرتے ہوئے خلاف قیاس نماز میں قہقہہ کی صورت میں ابوالعالیہ کی ایک مرسل روایت کی بنیاد پر وضو ٹوٹ جانے کا حکم لگایا ہے[1]۔ اصولی طور پر قہقہہ کو ناقض وضو نہیں ہونا چاہئے، اسی لئے جمہور نے اس مسئلہ میں احناف سے اختلاف کیا ہے[2]۔

حضرت امام شافعیؒ کے یہاں بھی ظاہری الفاظ پر کثرت سے عمل کیا گیا ہے ۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے : قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اشتری مصراۃ فھو بالخیار اذا حلبھا ان شاء ردھا ورد معھا صاعا من تمر[3]

جس نے ایسے جانور کو خرید لیا کہ جس کے مالک نے جانور کے دودھ کو دوہنے میں ناغہ کر کے دودھ تھن میں

---

(۱) ہدایہ ، ج ۱ ۔ ص : ۱۲ ۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھا جائے بدایۃ المجتہد ۔ ج ۱ ۔ ص : ۳۰ ۔ ابن رشد ۔

(۳) ترمذی ج ۱ ، ص ۲۳۶ ۔ کتاب البیوع ۔

جمع کر دیا ہوتا کہ خریدار تھنوں میں زیادہ دودھ دیکھ کر خرید کرلے تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے تو جانور رکھ لے، یا واپس کر دے، لیکن واپسی کی صورت میں ایک صاع کھجور بھی واپس کرے۔ چنانچہ امام شافعیؒ خریدار پر واپسی کی صورت میں ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے ایک صاع کھجور کا واپس کرنا واجب قرار دیتے ہیں، جب کہ احناف اور مالکیہ نے دیگر احادیث درایت اور قیاس کی بنا پر کھجور کی واپسی کو زیادہ سے زیادہ اخلاقی حکم قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ حدیث کے سند کے اعتبار سے صحیح ہونے کے باوجود قیاس اس کے خلاف ہے کہ خریدار اپنے قبضہ میں نکالے ہوئے دودھ کی قیمت یا معاوضہ ادا کرے، جب کہ ان ایام میں چارہ وغیرہ کا نظم بھی اسی کے ذمہ تھا۔ اگر وہ جانور ہلاک ہوجاتا تو اسی کی چیز ضائع ہوتی اور اصول ہے کہ جو نقصان کا ضامن ہوگا وہی اس کے نفع کا بھی حقدار ہوگا۔ الخراج بالضمان۔

حدیث میں اس کی صراحت ہے کہ کتے کا جھوٹا دھویا جائے گا، گو اس کی تعداد میں اختلاف ہے، یہ بات بھی متفقہ ہے کہ کتے کے ذریعہ شکار، نگرانی وغیرہ امور کی اجازت شریعت میں ہے، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ خود کتا پاک ہے یا ناپاک۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ کتا پاک ہے اور دلیل اس کے ذریعہ شکار کا جائز ہونا ہے، جس کو کتے کا لعاب ضرور لگے گا۔ البتہ تعبدی طور پر اس کا جھوٹا سات مرتبہ دھونا ضرور ہوگا۔

جمہور محدثین و فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اونٹ کے گوشت کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، جب کہ امام احمد بن حنبل اونٹ کا گوشت کھانے کو ناقض وضو سمجھتے ہیں اور استدلال حضرت جابر بن عمرؓ اور حضرت براء بن عازبؓ کی روایت ہے کہ جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے گوشت سے وضو کا حکم فرمایا تھا۔[1] عام محدثین اور فقہاء کی نظر میں یہ حدیث بھی منسوخ ہے، کیونکہ آگ میں پکی ہوئی چیزوں سے وضو ٹوٹنے والی روایت باتفاق صحابہ و محدثین منسوخ ہے۔ اس طرح فقہ کے ان چاروں دبستانوں میں کسی نہ کسی درجہ میں ظاہریت موجود ہے۔

ظاہری مکتب فکر کے دو اہم نمائندے

امام داؤد ظاہری (م ۲۰۰ھ)

پورا نام ابو سلیمان داؤد بن خلف ہے، بغداد کے رہنے والے ہیں اور اصفہانی نسبت ہے، ان کو ظاہری

---

(۱) نیل الاوطار، ج ۱، ص ۲۰۰، م بیروت۔

مکتبِ فکر کا بانی و موسس کہنا زیادہ مناسب ہے، اس لئے کہ ان سے پہلے اس فکر کو باقاعدہ کسی نے اختیار نہیں کیا۔ جزوی مسائل میں بعض صحابہ اور مجتہدین کے تفردات کے علاوہ اس کی نظیر نہیں ملتی۔

بغداد میں پیدا ہوئے اور مروجہ علوم مقامی علماء سے حاصل کیا، ابتداء میں جن علماء سے کسب فیض کیا وہ شوافع تھے۔ چنانچہ امام شافعی کے فضائل و مناقب میں ایک کتاب بھی تصنیف کی ہے[1]۔ بعد میں دوسرے مراکز علم نیشاپور وغیرہ کے اسفار کئے اور محدثین و فقہاء سے اسلامی علوم حاصل کئے۔ علم کی زیادتی کے ساتھ فکر میں جولانی پیدا ہوئی اور شافعی فقہ سے دست کش اور اپنے افکار و نظریات کی ترویج و اشاعت میں مشغول ہو گئے اور اپنے نظریہ میں اتنا غلو کیا کہ جمہور امت سے معاندانہ طریق کار اختیار کر لیا، ان کے معاصرین میں سے ایک کی رائے ہے کہ ان کی عقل ان کے علم سے زیادہ تھی[2]۔ ذاتی طور پر داؤد ظاہری کی زندگی انتہائی سادہ اور ظاہری نمود و ریا سے پاک تھی، زہد و تقوی اور خشیت الی اللہ کی کیفیت ان پر ہمیشہ غالب رہتی تھی، علمی تبحر کے ساتھ ساتھ فنِ حدیث میں بھی ثقہ سمجھے جاتے تھے۔ لیکن مشہور محدثین نے ان سے حدیث کی روایت نہیں کی ہے، اس کی وجہ غالباً ان کا اپنے افکار میں انتہائی غلو کرنا، خاص کر قیاس کا انکار اور قرآن کو مخلوق کہنا معلوم ہوتا ہے[3]۔ ان کا نقطۂ نظریہ ہے کہ موجودہ قرآن مخلوق ہے اور جو لوحِ محفوظ میں ہے غیر مخلوق ہے، جس کو سوائے فرشتوں کے کوئی نہیں چھوتا، لا یمسہ الا المطھرون (واقعہ) میں مطہرون سے مراد فرشتے ہیں۔ اور موجودہ قرآن مخلوق ہے، اس لئے شرعی اصطلاح میں پاک و ناپاک ہر شخص چھو سکتا ہے اور تلاوت کر سکتا ہے۔

شریعت کے مآخذ

مآخذ فقہ ان کے نزدیک تین ہیں: کتاب، سنت، اور اجماع اور ہر ایک کے لئے طرزِ استنباط الگ الگ ہے، مثلاً کتاب و سنت میں اصول یہ ہے کہ کسی بھی مسئلہ کے لئے اصل کتاب اللہ ہے، اگر وہاں موجود نہ ہو تو سنتِ رسول ہے۔ لیکن کوئی بھی روایت یا آیت ایسی نہیں جس میں اس حکم کی علت مقرر کی جائے اور اس کو حکم کا مدار بنایا جائے۔ اسی لئے قیاس کا علی الاطلاق انکار کرتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ قرآن و حدیث میں کوئی لفظ مجاز پر محمول نہیں ہے[4]۔

---

(۱) ابن حزم۔ ص: ۲۶۳۔ ع۵ سورہ واقعہ۔

(۲) ابن حزم۔ ص: ۲۶۳۔ (۳) ابن حزم، ص: ۲۶۶۔

(۴) الفقہ والمتفقہ۔ ج ۱، ص ۶۵۔ خطیب بغدادی۔

اجماع کا مفہوم انتہائی محدود ہے اور ابن حزم کے نزدیک اجماع کے مفہوم سے قریب تر بلکہ یکساں ہے اس لئے ابن حزم کے حالات میں اس کی تفصیل آئے گی۔ ان کا یہ تین بنیادی نظریہ ہے، جس کی وجہ سے ہمیشہ معاصر علماء و مجتہدین سے ان کی چشمک رہی اور تنقید کا نشانہ بنتے رہے اور حقیقت تو یہ ہے کہ ظاہریت کی اس فکر کو اگر قبولیت عامہ حاصل ہو جائے تو بعید نہیں کہ پھر خوارج جیسی کوئی جماعت ظہور پذیر ہو۔ داؤد ظاہری کی وفات کے بعد ان کے افکار کو اندلس میں قبولیت حاصل ہوئی، جن حضرات نے ترویج و اشاعت کا فریضہ انجام دیا ان میں اہم لوگ بقی بن مخلد (۲۰۱ھ — ۲۷۶) ابن وضاح (متوفی ۲۸۶ھ) قاسم بن اصبغ (م ۳۴۰ھ)، منذر بن سعید البلوطی (متوفی ۳۵۵ھ) ہیں۔ ان حضرات کے افکار و نظریات اور تفردات پر اس مقام میں گفتگو مشکل ہے۔ تفصیل کے لئے خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد کا مطالعہ مفید ہوگا۔

ابن حزم (۳۸۴ھ — ۴۵۶ھ) ظاہری مکتب فکر کی ترویج و ترقی اور باقاعدہ اس کو ایک فکر و نظریہ کا مقام جس شخصیت کے ذریعہ حاصل ہوا وہ ابن حزم کی ذات ہے۔ نام علی بن احمد بن سعید بن حزم ہے ابو محمد کنیت ہے۔ ان کے جد امجد "خلف" سب سے پہلے اندلس میں اقامت گزیں ہوئے۔ یہ اصلاً فارسی النسل ہیں، وہاں انہوں نے اپنی لیاقت، ذہانت و فطانت سے حکومت میں اعلیٰ مناصب حاصل کئے۔ ابن حزم کی ولادت اس دور کے مدینۃ العلم قرطبہ میں ہوئی، انہوں نے دولت و اقتدار اور خدم و حشم کے درمیان آنکھیں کھولیں، ان کے والد حکومت کی وزارت میں اعلیٰ مقام پر فائز تھے، اس لئے انتہائی ناز و نعم میں پرورش ہوئی، ابتدائی علم بقول ان کے گھر کی عورتوں سے حاصل کیا۔ پھر بلوغ کے بعد فقہاء و محدثین سے کسب فیض کی جانب متوجہ ہوئے، چونکہ اندلس میں فقہ مالکی کا زور تھا اس لئے فقہ مالکی کی کتابیں پڑھیں اور مالکی مسلک کی پیروی کرتے رہے، کچھ دنوں بعد فقہ شافعی کو اختیار کیا اور فقہ مالکی کی طرح فقہ شافعی پر بھی زیادہ دنوں قائم نہ رہ سکے اور ظاہری نقطۂ نظر کو اپنے فکر و عمل کا میدان بنایا۔ ان کا خیال ہے کہ دو مکاتب فقہ کو حکومت کے تعاون کی وجہ سے پھلنے پھولنے کا موقع ملا۔ ایک فقہ حنفی جو حضرت امام ابو یوسف کی بدولت پھیل سکا، جو دولتِ عباسیہ میں قاضی القضاۃ کے عہدۂ جلیلہ پر فائز تھے۔ دوسرے فقہ مالکی جسے اندلس کی حکومت کا مذہب ہونے کی وجہ سے قبولِ عام حاصل ہوا۔

ابن حزم ذاتی طور پر خوش حال اور معاش کے مسئلہ سے بے فکر تھے۔ لوگوں نے لکھا ہے کہ ابن حزم جیسا جامع علم رکھنے والا عالم دنیا نے بہت کم دیکھا ہے۔ بیک وقت محدث، فقیہ، مفسر، ادیب، شاعر،

طبیب، نقاد اور مناظر تھے۔ مخالفین پر سخت تنقید کرتے میں ان کی شدت غضب کو دیکھ کر کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے مخالف کے لئے شمشیر برہنہ تھے۔ کسی نے کہا ہے کہ حجاج بن یوسف کی تلوار اور ابن حزم کی زبان دونوں سگی بہنیں ہیں"(۱)۔ اس تشدد کے باوجود مخالف کے علم وفضل کا اعتراف بھی کرتے تھے۔ چنانچہ ابوالولید حاجی مالکی سے ان کا مناظرہ ہوا کرتا تھا، اور وہ ان کے نظریات کے سخت مخالف تھے، لیکن ان کے علم و فضل کا اعتراف کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "لولم یکن لاصحاب المذھب المالکی، بعد الوھاب الاالولید لکفاھم"(۲)

ابن حزم کے افکار و نظریات کو سمجھنے کے لئے ان کے اصولِ استنباط سے واقفیت ضروری ہے۔ اس لئے ان کے اصول سے ابتداء کی جاتی ہے:

فقہ ظاہری پر ایک نظر

مصادر شرع ابن حزم کے یہاں چار ہیں: کتاب، سنت، اجماع، دلیل۔

خبر واحد سے قرآن کا نسخ

مصدر تشریع میں کتاب و سنت کو ایک دوسرے پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے، دونوں مقام و مرتبہ میں مساوی درجہ کے ہیں(۳)۔ دلیل قرآن کی آیت: "یاایھا الذین اٰمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول" ہے۔ جب اللہ کی اطاعت کے ساتھ رسول ؐ کی اطاعت کا حکم ہے تو پھر تفریق اور فوقیت کیسے ہو سکتی ہے۔ نیز یہ کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان کی ہر بات وحی کے مطابق ہے: "وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی"۔ لازمی طور پر خبر متواتر اور خبر احاد بھی یکساں حیثیت کے حامل ہوں گے، اور قرآن پاک کا نسخ سنّت سے اور سنت کا نسخ قرآن سے ہوگا، اس لئے کہ دونوں وحی ہیں۔ اسی اصول سے ابن حزم کا مسلک واضح ہوتا ہے کہ قرآن کی طرح حدیث بھی قطعی ہے، لہٰذا قرآن کے عام کی تخصیص خبر واحد سے جائز ہوگی۔ اس سلسلے میں

---

(۱) ابن حزم۔ (۲) المحلی۔ ج ۱ ص: ۹۔

(۳) ابن حزم۔ ص ۳۱۵۔

شوافع بھی ان کے شانہ بشانہ نظر آتے ہیں، فرق یہ ہے کہ عام اور خبر واحد دونوں ہی ان کے نزدیک ظنی ہیں، اور ابن حزم کے یہاں قرآن کی طرح حدیث بھی علم یقین کا فائدہ دیتا ہے۔

کتاب وسنت کے اوامر ونواہی

ابن حزمؒ کا اصول یہ ہے کہ اوامر ونواہی اگر تخصیص سے خالی ہوں تو اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ انکی فی الفور تعمیل واجب ہو تخصیص کی صورت میں استحباب یا اباحت مراد لی جاسکتی ہے: مثلاً "واشهدوا اذا تبایعتم ولا يضار کاتب ولا شهيد" کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ خرید وفروخت کے وقت گواہ (شاہد) بنانا بیچنے والے اور خریدار دونوں پر واجب ہے۔ چنانچہ یہی ابن حزم کا مذہب بھی ہے۔

حدیث میں نکاح کی بابت فرمایا گیا ہے کہ جو نوجوان نکاح کی گنجائش رکھتے ہوں وہ نکاح کرلیں' ابن حزم کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص زنا میں ملوث ہونے کا خطرہ نہ بھی محسوس کرے اور ادا نفقہ پر قادر ہو تو نکاح کرنا فرض ہے۔

مذکورہ مسائل اس اصول اور نقطۂ نظر کے ارد گرد پھرتے نظر آتے ہیں کہ نصوص میں اصل اس کا ظاہری مفہوم ومعانی ہی ہے۔ علامہ ابن حزم نے اپنی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" میں باقاعدہ ایک باب باندھا ہے: "حمل الاوامر والاخبار علی ظواهرها" اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ جو لوگ "لفظ" کو اس کے اصل معنیٰ سے الگ کرکے استعمال کرتے ہیں، وہ غلط روش پر ہیں۔ انہوں نے خوارج کی ظاہریت کے الزام کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ خوارج نے بعض آیت یا روایت کو ظاہری مفہوم کا لباس پہنایا، اس لئے گمراہ ہو گئے۔ اگر وہ تمام الفاظ میں یہی اصول کارفرما رکھتے تو گمراہ نہ ہوتے، جن فقہاء نے علل اور دوسرے اصول کی بنیاد پر ظاہری مفاہیم سے عدول کیا ان کے بارے میں ان کی رائے ازحد سخت ہے، وہ ان کے نزدیک اللہ کی اس وعید میں داخل ہیں کہ: فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه۔[1]

نیز فرماتے ہیں کہ جب اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن پاک کی کسی آیت میں تاویل نہیں کی تو دوسرے کو کیا حق پہونچتا ہے کہ وہ تاویل کریں۔ دلیل میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت پیش کرتے ہیں: کہ

---

(۱) ابن حزم، ص ۳۵۱-۳۵۲۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی کسی آیت میں تاویل نہیں فرماتے تھے یہاں تک کہ جبرئیل علیہ السلام اس کی خبر دیتے۔ جب صاحب وحی بغیر وحی کے اس اقدام کو اختیار نہیں فرماتے تھے تو کسی اور کے لئے یہ بات کیسے جائز ہو سکتی ہے، لہٰذا جس نے بھی اس کے خلاف کیا اس نے اللہ اور اس کے رسول ص کی صراحتہً مخالفت کی اور یہ بھی حرام ہے کہ انسان علم کے بغیر بات کرے"(۱)

خبر واحد کا اعتبار اعتقادات میں

محدثین کے نزدیک بنیادی طور پر حدیث کی دو قسم ہے، متواتر اور آحاد۔ متواتر وہ روایت ہے، جسے ایک جماعت نے دوسری جماعت سے نقل کیا ہو اور ہر دور میں اس کی یہ کیفیت برقرار رہی ہو۔ اس سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے۔ جمہور فقہاء و محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ قرآن کا ثبوت تواتر سے ہے۔ دوسری قسم خبر آحاد ہے جس کے راوی پورے سلسلۂ سند میں ایک دو رہے ہوں اور حد تواتر تک نہ پہونچے ہوں۔ اس خبر سے جمہور علماء کے نزدیک علم ظنی غیر یقینی حاصل ہوتا ہے، البتہ اصطلاحات کا فرق پایا جاتا ہے، جیسا کہ گذرا، ابن حزم خبر واحد کو بھی متواتر کا حکم دیتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ خبر واحد سے علم یقینی اور بدیہی حاصل ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سربراہانِ مملکت کے پاس قاصد روانہ فرمائے تو ایک جماعت کا آپ ص نے انتخاب نہیں فرمایا، بلکہ ہر ایک کے پاس صرف ایک صحابی رض کو روانہ فرمایا اور اس کو قبول کیا گیا، اس معنیٰ میں کہ یہ محمد ص کا پیغام ہے۔ نہ اس طور پر کہ انہوں نے اسلام قبول کر لیا۔ اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رض کو دور دراز مقامات پر تبلیغ اسلام کے لئے روانہ فرمایا۔ اگر ایک فرد کی خبر یقینی اور قابلِ اعتبار نہیں تھی تو پھر آپ ایک جماعت کو بھیجتے۔ لہٰذا ایک عادل اور ثقہ کی روایت قابلِ قبول ہوگی اور علم یقینی کا فائدہ دیگی۔ اور جس طرح خبر واحد سے عمل واجب ہے اعتقاد بھی واجب ہوگا۔"(۲)

اجماع

اجماع کا مفہوم ابن حزم اور اہلِ ظاہر کے نزدیک یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں منصوص احکام پر

---

(۱) حوالۂ سابق۔ (۲) ابن حزم ۳۰۶۔

صحابہؓ نے اجماع کیا ہو وہی اجماع معتبر اور قابلِ عمل ہے۔ صحابہؓ کے بعد کا اجماع غیر معتبر ہے، بلکہ اجماع کا وقوع ہی نہیں ہوتا۔ صحابہؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو پانچ اوقات میں نماز پڑھتے دیکھا، انکے ساتھ رمضان المبارک کے روزے رکھے۔"(۱)

جمہور کے نزدیک اجماع کا مفہوم یہ ہے کہ کسی غیر منصوص مسئلہ میں کسی دور کے علماء امت کا کسی ایک صورت پر اتفاق ہو جائے۔ پس ظاہریہ نے جس اجماع کو حجت تسلیم کیا ہے، اس کا مقصد سوائے اس کے کیا ہو گا کہ مسنون اعمال مزید مؤکد ہوں۔

قیاس کی نفی

قیاس اصطلاحِ فقہاء میں غیر منصوص مسئلہ میں علت کے اشتراک واتحاد کی وجہ سے منصوص کا حکم بیان کرنا ظاہری مکتبِ فکر اور خاص کر ابن حزم اس بات کی شدت سے مخالفت کرتے ہیں کہ قیاس کو بطور ادلہ شرع کے قبول کیا جائے، فرماتے ہیں: لا یحل القول بالقیاس فی الدین ولا بالرای لان امر اللہ تعالیٰ عند التنازع بالرد الیٰ کتابہ والیٰ(۲) رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ لہٰذا جس نے بھی اس کی مخالفت کی، یعنی قیاس کو بطور دلیل کے اختیار کیا اس نے اللہ اور اس کے رسولؐ کی مخالفت کی۔ ابن حزم نے قائلین قیاس پر سخت تنقید کی ہے، کہ دین مکمل ہو چکا ہے، اسلئے کتاب وسنت کے علاوہ مزید کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ انہوں نے قیاس کے خلاف عقلی دلیل بھی پیش کی ہے اور اپنے خیال کے مطابق اجماع صحابہؓ(۳) سے بھی استدلال کیا ہے۔ اصحابِ ظواہر کا قیاس سے انکار ایک فطری بات ہے۔ ان کے نزدیک نصوص کے احکام کسی علت پر مبنی نہیں ہیں۔ پس جب نصوص معلول نہ ہوں تو قیاس کے لئے گنجائش نہیں رہ جاتی ہے۔

تقلید

تقلید کے لغوی معنیٰ گلے میں کسی چیز کا ڈالنا ہے۔ اصطلاح میں:———— ھو العمل بقول الغیر

---

(۱) کتاب الدرۃ فیما یجب اعتقادہ، ص ۱۷۵۔ (۲) المحلی، ج ۱، ص ۱۰۰۔

(۳) کتاب الدرۃ - ۲۱۸۔

من غیر حجۃ"(۱) فقہاء و محدثین کی ایک بڑی جماعت اس کے جواز کی قائل ہے، بلکہ عامی آدمی پر واجب ہے۔ جزوی اختلاف کے ساتھ ائمہ کے نزدیک جائز ہے حرام نہیں ہے۔ ظاہریہ کا مسلک ہے کہ تقلید مطلقاً حرام ہے، اور کسی بھی درجہ میں جائز نہیں۔ ہر انسان پر اپنی وسعت کے مطابق اجتہاد واجب ہے۔ البتہ عامی کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ اہلِ علم علماء سے تحقیق کرے، اگر وہ اللہ اور اس کے رسولؐ کا حکم بتائیں تو عمل کرے اور اگر اپنے قیاس و رائے یا دوسرے کے قیاس و رائے سے حکم بتائے تو عمل کرنا جائز نہیں"(۲) صحابی، تابعی، محدث، فقیہ، زندہ یا متوفی کسی کی بھی تقلید جائز نہیں اور اس پر انہیں آیات سے استدلال کیا ہے، جو عموماً آج بھی تقلید کے منکرین پیش کرتے ہیں۔

اشیاء میں اصل اباحت

ابن حزم کے اس اصل کا مفہوم جمہور کے نزدیک استصحاب کے مفہوم سے قریب تر ہے۔ فرق یہ ہے، کہ فقہاء نے اسے دلیل عقلی کے طور پر تسلیم کیا ہے اور ظاہریہ نے اسے منصوص سمجھا ہے۔ اس اصل کا مفہوم یہ ہے کہ کسی امر کے سلسلہ میں اگر فرضیت کی دلیل قائم ہو تو فرض اگر حرمت کی دلیل پائی جائے تو حرام، اور یہ دونوں مفقود ہوں تو اباحت کا حکم ہوگا۔ اس پر ابن حزم نے "ولکم فی الارض مستقر ومتاع الی حین" سے استدلال کیا ہے کہ خدا نے حضرت آدمؑ کو دنیا میں نازل فرمایا اور اشیاء کی حرمت بتلا کر "متاع الی حین" سے حلت کے عموم کو واضح فرما دیا۔ اس لئے اشیاء میں بذریعہ نص اصلاً اباحت ثابت ہے۔ لہٰذا جب تک کوئی نص اس کے مخالف نہ ہو اس کی اباحت علیٰ حالہ باقی رہے گی

دلیل

ظاہری مکتب فقہ میں مصادر شرع میں چوتھی اصل "دلیل" ہے۔ اجماع اور نصوص سے جو مفہوم پیدا ہوتا ہے اسے "دلیل" کہا جاتا ہے۔

---

(۱) ارشاد الفحول، ص: ۲۶۵۔

(۲) المحلی، ج ۱۔ ص: ۸۵۔

دلیل کی مثال ظاہریہ یہ دیتے ہیں کہ ایک نص جس نے دو مقدمات قائم کئے اور نتیجہ نہیں پیش کیا یہی نتیجہ ظاہریہ کے نزدیک دلیل ہے۔ ابوزہرہ نے لکھا ہے کہ ابن حزم نے اس کی سات قسمیں کی ہیں۔ بغرضِ اختصار صرف ایک مثال لکھی جاتی ہے: حدیث میں آیا ہے: "کل مسکر خمر و کل خمر حرام" نتیجہ ظاہر ہے کہ "کل مسکر حرام" اس کو ظاہری دلیل کہتے ہیں۔

بعض اہل علم نے ظاہریہ پر یہ نقد کیا ہے کہ دلیل کو بحیثیت مصدر تشریع اختیار کرنا حقیقت میں قیاس ہی کو تسلیم کرنا ہے۔ ابن حزم اس تقلید پر اس قدر چراغ پا ہوئے کہ انہوں نے ناقدین کو جاہل تک کہہ ڈالا، گرچہ انہوں نے دلیل کو مصادر شرع میں شمار کیا ہے، لیکن ظاہریہ کے نزدیک اس کی نظیر خال خال نظر آتی ہے۔

ابن حزم اور داؤد ظاہری

یہ دونوں بزرگ گو ایک ہی مکتب فکر کے نمائندے ہیں، لیکن ان کے مابین بھی بعض بنیادی مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہ بات بھی نہیں کہ ابن حزم داؤد ظاہری کی تقلید کرتے ہیں، بلکہ افکار و نظریات، معیار اجتہاد اور اصول کے استخراج و استنباط میں یکساں اصول کے حامل ہونے کے باوجود دونوں میں بہت سے مسائل میں اختلاف بھی واقع ہوا ہے۔ مثلاً داؤد ظاہری قرآن کو مخلوق سمجھتے ہیں اور ابن حزم غیر مخلوق۔ ہاں اتنی بات درست ہے کہ داؤد ظاہری نے جس مکتبِ فکر کی داغ بیل ڈالی تھی، ابن حزم نے اس کو مزید تناور اور مستحکم کیا ہے۔

مولانا محمد عباس القاسمی
استاذ دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد

امام ابن تیمیہ اور ان کا فقہی مسلک

ساتویں صدی ہجری کا زمانہ انتہائی پر آشوب زمانہ تھا، ایک طرف تاتاریوں کی وحشت گردی وبدامنی اور ان کے وحشیانہ مظالم کے باعث ملک کا سیاسی نظام متاثر تھا، تو دوسری طرف باطل نظریات، مشرکانہ عقائد بدعات وخرافات اور علمی جمود نے فکری، اعتقادی، علمی اور دینی حقائق پر پردہ ڈال دیا تھا، جس کے نتیجہ میں جہاں سکون وطمانیت مفقود تھا، وہیں جان ومال، عزت وآبرو کے تحفظ کا تصور بھی ختم ہوچکا تھا۔ اس وقت ایک ایسے انسان کی ضرورت تھی جس کی قیادت وسیادت پر آشوب فضا کو خوشگوار ماحول میں تبدیل کرسکے، باطل عقائد کو محو کر کے اسلامی ذوق ومزاج کو رواج دے سکے اور شرک وبدعات پر قابو پانے کے لئے امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے فریضہ کو انجام دے سکے۔ چنانچہ اللہ نے ایسا حق گو اور بے باک قائد اور دردمند مصلح، نیز مجدد ومجتہد شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی شکل میں پیدا فرمایا۔

نام احمد تقی الدین ابو العباس، والد ماجد: شیخ شہاب الدین ابو المحاسن عبد الحلیم۔ جد امجد: شیخ مجد الدین، ابو البرکات عبد السلام ابن ابو محمد[1]۔ ۱۰ ربیع الاول ۶۶۱ھ کو شہر حران میں جو فلسفہ کا گہوارہ اور صابی مذہب قدیم علمی مرکز رہا ہے پیدا ہوئے[2]۔

آپ حران کے علمی خاندان جو پہلے سے اپنی علمی قابلیت وصلاحیت اور خاندانی شرافت وبزرگی کی بنا پر مشہور ومعروف تھا اور جسے لوگ اسرۂ ابن تیمیہ کے نام سے جانتے تھے چشم وچراغ تھے۔ والد ماجد شہاب الدین عبد الحلیم ایک جلیل القدر عالم، محدث کبیر اور کامیاب مدرس تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جامع اموی میں درس وتدریس کا سلسلہ شروع کیا جہاں بڑے بڑے علماء، اصحاب فن، محدثین ومحققین اور فقہاء کا ایک بڑا طبقہ موجود تھا۔ ایسے باکمال ارباب علم

---

(۱) امام ابن تیمیہ (ابوزہرہ) ص ۱۷۔ (۲) ایضاً

کی موجودگی میں منصب درس پر فائز ہو کر دوران درس کسی دوسری کتابوں سے مدد لئے بغیر صرف قوتِ حافظہ پر اعتماد کرتے ہوئے درس دینا ان کی وسعتِ علم پر شہادتِ عادلہ ہے۔ جد امجد مجدالدین ابوالبرکات کا بھی اجلۂ علماء میں شمار ہوتا تھا، یہاں تک کہ بعض اہل علم انہیں مجتہد مطلق بھی کہتے تھے۔

ابن تیمیہ کو تمام علوم وفنون میں یکساں کمال اور قدرت حاصل تھی منطق وفلسفہ ہو یا کلام، تفسیر وحدیث ہو یا زبان وادب، نحو وصرف ہو یا تصوف، مگر خصوصیت کے ساتھ فقہ اور اصول اجتہاد سے خاص دلچسپی اور لگاؤ تھا اور ان کی زندگی کے اکثر حصے انہی علمی فقہی اور اجتہادی مشاغل میں گذرے ہیں، ان کے طرز استنباط، طریقۂ استدلال اور استخراج احکام کی قوت وصلاحیت، اہل علم کے درمیان ان کو خاص امتیاز عطا کرتی ہے۔ گو آپ مسلکاً حنبلی تھے اور اکثر مسائل فقہیہ میں اسی مذہب کی پیروی وتقلید بھی کی ہے۔ مگر بعض مواقع پر ائمۂ اربعہ ہی نہیں، بلکہ خود امام احمد ابن حنبل کے مذہب سے ہٹ کر اپنے اصولِ اجتہاد کی روشنی میں فتویٰ دیا ہے۔

آپ کے نزدیک احکام شرعیہ کے مصادر پانچ ہیں۔ کتاب وسنت، اصل الاصول ہے جس کو نصوص کا نام دیا گیا ہے۔ فتاویٰ صحابہ، جس میں کسی کا اختلاف نہ ہو۔ صحابہ کے وہ فتاویٰ جو سنت کے موافق ہوں، حدیث مرسل اور حدیثِ ضعیف جس کے موضوع ہونے پر کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ اور قیاس۔ مگر ان بنیادی مصادر کے علاوہ کچھ اور ذیلی مصادر استصحاب، مصالح مرسلہ اور سد ذرائع وغیرہ بھی آپ کے نزدیک معتبر ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ کتاب اللہ حجت اولین اور برہانِ قاطع ہے اور یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ سنت کی حجیت خود قرآن کریم سے ثابت ہے: وماکان لمؤمن ولا مومنة اذا قضی اللہ ورسولہ امراً ان یکون لھم الخیرة من امرھم، وقال، ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتھوا۔

اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ سنت شارح کتاب ہے اور تشریح طلب احکام کا بیان اور اس کے مجمل کی تفسیر وتوضیح ہے[1]، پس اس حیثیت سے کہ سنت مفسر قرآن ہے، استنباطِ قرآن میں دونوں کا درجہ ایک ہے۔ اسی لئے علامہ ابن تیمیہ نے کتاب وسنت کو الگ الگ بیان کرنے کے بجائے ایک ہی ساتھ ذکر کیا ہے، مگر یہ بات قابلِ غور ہے کہ احادیثِ احاد کے سلسلہ میں ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر کیا تھا اور اس کے لئے ضروری ہے کہ ائمۂ اربعہ کے نقاط نظر پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔

---

(۱) ابن تیمیہ، ص: ۴۵۵۔

اگر خبر واحد کتاب اللہ کے موافق نہ ہو، بلکہ اس سے متعارض ہو، یا اس کے عام کو خاص کر دیتی ہو، تو اس صورت میں اس خبر واحد کو کتاب اللہ کے مقابلے میں رد کر دیتے ہیں۔ شوافع اور حنابلہ ظاہر قرآن کے سنت کے خلاف ہونے کی صورت میں اس کو بجائے رد کرنے کے ظاہر قرآن کے عام کو سنت سے خاص کر دیتے ہیں، کیونکہ وہ قرآن کا بیان، شارح اور اس کی تفسیر ہے، ان میں بعض فقہاء نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ سنت قرآن پر حکم کی حیثیت رکھتی ہے، کیونکہ وہ اس کی تفسیر اور بیان ہے، اسی کے ذریعہ اجمال کی تفصیل ہوتی ہے۔ ناسخ و منسوخ کا علم ہوتا ہے، مطلق کو مقید کیا جاتا ہے۔ غرض امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک استنباط و استخراج میں قرآن و حدیث کا ایک ہی درجہ ہے اور ابن تیمیہ بھی اسی کے حامی ہیں، اسی لئے انہوں نے اصل اوّل نصوص کو قرار دیا ہے اور کوئی تفریق روا نہیں رکھی ہے۔

ابن تیمیہ نے اجماع کی یہ تعریف کی ہے:

معنی الاجماع ان یجتمع علماء المسلمین علی حکم من الاحکام واذا ثبت اجماع الامۃ علی حکم من الاحکام لم یکن لاحد ان یخرج عن اجماعھم فان الامۃ لا تجتمع علی ضلالۃ ولکن کثیرا من المسائل یظن بعض الناس فیھا اجماعا ولا یکون الامر کذالک بل یکون القول الآخر ارجح[1]۔ .. ..

اجماع سے مراد علماء کا احکام اسلامی میں سے کسی ایک حکم پر متفق ہو جانا ہے اور جب امت کسی حکم پر متفق ہو جائے تو کسی کے لئے جائز نہیں کہ اجماع سے اختلاف کرے، کیونکہ امت مسلمہ کسی گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی لیکن بعض لوگ بہت سے مسائل میں یہ گمان کرتے ہیں کہ اس میں اجماع ہو چکا ہے، حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے، بلکہ بعض اوقات دوسرا قول راجح ہوتا ہے۔

گویا ابن تیمیہ کو اجماع کے حجت ہونے سے اتفاق ہے۔ البتہ بعض لوگ غیر اجماعی مسائل میں بھی بے تکلف اجماع کا دعویٰ کر بیٹھتے ہیں، ابن تیمیہ کو ان سے اختلاف ہے۔ ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ گو اجماع فی نفسہ حجت ہے لیکن عملاً عہد صحابہؓ ہی میں اجماع منعقد ہوا ہے، اس کے بعد اجماع کا انعقاد عملاً نہیں ہو پایا ہے۔

ادلۂ شرعیہ میں قیاس کو بھی شمار کیا گیا ہے اور استنباط و استخراج میں اس کو ایک اہم اصل مانا گیا ہے، چونکہ بعض لوگوں نے سرے سے قیاس کا انکار کیا ہے اور بعض نے غلو سے کام لیا ہے، اس لئے ابن تیمیہ کا رویہ قیاس کے بارے میں مثبت اور محتاط ہے۔ ابن تیمیہ کا خیال ہے کہ قیاس نام ہے کسی وصف جامع کی بنیاد پر غیر منصوص پر امر منصوص کے

---

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ، ص ۴۰۶، ج ۱۔

حکم لگانے کا۔ ابن تیمیہ کے نزدیک وہی قیاس معتبر اور صحیح ہے جو شریعت کے مطابق ہو۔ اس لئے کہ شریعت کا کوئی حکم خلافِ قیاس نہیں، بلکہ کتاب وسنت کے جتنے بھی احکام ہیں وہ تمام موافقِ قیاس ہیں اور جو چیزیں مخالفِ قیاس ہوتی ہیں "وہ قیاس فاسد ہے۔ یہ اور بات ہے کہ لوگوں کو اس فساد کا علم نہ ہو۔

نص کو مخالفِ قیاس کہنے والے زیادہ تر فقہاءِ احناف ہیں، ان کے اور ابن تیمیہ کے درمیان جو اختلاف ہے اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ احناف مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان علت کو مشترک مانتے ہیں۔ گویا ان کے یہاں اصل موثر علت ہوتی ہے۔ جہاں علت پائی جائے گی، حکم پایا جائے گا۔ جہاں علت مفقود ہوگی حکم مفقود ہوگا۔ مگر ابن تیمیہ اور ابن قیم وغیرہ جس وصف کو حکم میں مؤثر مانتے ہیں وہ حکمت ہے، یعنی ایسا وصف مناسب جو شارع کے اغراضِ عامہ سے توافق رکھتا ہو، اور اغراضِ عامہ کیا ہیں، مصلحت کا حصول اور مضرت سے حفاظت"[1]۔

---

[1] حیاتِ احمد بن حنبل (ترجمہ رئیس جعفری، ص: ۲۱۲۔

مولانا محمد اشرف علی قاسمی (متخصص فی الفقہ)
— استاذ دارالعلوم سبیل السلام —

کتاب اللہ کی تشریعی حیثیت

شریعتِ اسلامی کی بنیاد جن چار چیزوں پر ہے ان میں سب سے اہم اور اساسی حیثیت کی حامل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی وہ وحی الٰہی ہے، جسے ہم قرآن اور کتاب اللہ کے نام سے یاد کرتے ہیں احکامِ الٰہی کا یہی وہ مجموعہ ہے جس پر پوری فقہ اسلامی کی بنیاد کھڑی ہے، اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو مضبوطی سے پکڑنے اور اس کی بتائی ہوئی راہ پر چلنے کو ہدایت کی ضمانت قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بھما کتاب اللہ وسنۃ رسولہ۔[1]

میں تمہارے لئے دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں، اگر ان دونوں پر مضبوطی سے قائم رہو تو گمراہ نہیں ہوگے۔ ایک اللہ کی کتاب، دوسرے اس کے رسولؐ کی سنت۔

احکام شرعیہ کے استخراج و استنباط میں قرن اوّل ہی سے "کتاب اللہ" کو اوّلین ماخذ کی حیثیت حاصل رہی ہے، چنانچہ حضرت معاذ بن جبلؓ کو قاضی و معلم بنا کر یمن روانہ فرماتے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا تھا کہ کوئی مسئلہ درپیش ہو تو اپنے فیصلہ کی بنیاد کس کو قرار دو گے؟ حضرت معاذؓ نے عرض کیا، کتاب اللہ کو — آپؐ نے پوچھا اگر اس میں کسی کا حل نہ مل سکے تو فرمایا: احادیث سے فیصلہ کروں گا، آپؐ نے پھر دریافت فرمایا کہ اگر وہاں بھی نہ ملے تو اخیر میں کہا کہ اپنی رائے سے فیصلہ کروں گا، اور حق کی جستجو میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا۔ اجتهد برائی ولا آلو[2] — آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کے مزاجِ دین اور مزاجِ شریعت سے ہم آہنگی اور آگہی پر خوشی کا اظہار کیا اور اللہ کا شکر ادا کرتے ہوئے فرمایا:

---

(۱) مشکوۃ شریف ۱/۳۱ - باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ۔

(۲) ابوداؤد ۲/۵۰۵ - باب اجتہاد الرائے فی القضاء۔

الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضی رسول اللہ (۱) — تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں جس نے اللہ کے رسول کے قاصد کو اس بات کی توفیق دی جس سے اس کا رسول راضی ہے۔

عہد رسالت کے بعد بھی خلفاء راشدینؓ، صحابۂ کرامؓ اور فقہاء و مجتہدین کا یہی معمول رہا کہ مسائل کے استخراج و استنباط میں پہلے کتاب اللہ کو پیش نظر رکھتے اور احکام کی تخریج فرماتے اور اگر اس میں نہ پاتے یا محتاجِ بیان و وضاحت ہوتے تو احادیث کی طرف رجوع کرتے اور آخر میں قیاس کا سہارا لیتے۔ احکام شرعیہ کا استنباط و استخراج میں کتاب اللہ کی اس اوّلیت پر امت کا اجماع و اتفاق ہے۔

کتابُ اللہ کے مضامین

یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ قرآن کے علوم و معارف کی کوئی انتہا نہیں، جو کچھ وجود پذیر ہے، اور جو آئندہ وجود میں آئیں گے۔ اہل بصیرت کے لئے قرآن میں ان کی طرف رہنمائی موجود ہے۔ اسی کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا:

من اراد العلم فلیثوّر القرآن فان فیہ علم الاولین والآخرین (۲) — جو شخص علم حاصل کرنا چاہے تو اسے قرآن میں غور کرنا چاہیے۔ کیونکہ اس میں اولین و آخرین کے علوم ہیں۔

اور قرآن کا یہی شانِ اعجاز ہے کہ قرآن کے معانی میں غور و خوض کرنے والوں کے لئے اس کے اعتراف کے سوا چارہ نہ رہا کہ:

جمیع العلم فی القرآن لکن ٭ تقاصر عنہ افہام الرجال

تاہم مفسرین نے مختلف نوع کی آیاتِ قرآنی کے مطالعہ اور نزولِ قرآن کے مقاصد کو سامنے رکھ کر قرآنی علوم اور مضامین کو چند محدود قسموں میں متعین کرنے کی سعی کی ہے۔ بعضوں کی رائے یہ ہے کہ امر، نہی، خبر اور استخبار قرآن میں یہ چار قسم کی آیات ہیں اور بعضوں نے وعدہ و وعید کا اضافہ کیا ہے۔ مشہور مفسر ابن جریر طبری کا خیال ہے کہ قرآن توحید، اخبار اور دیانات، ان تین مضامین پر مشتمل ہے، علامہ رمانیؒ

---

(۱) ابو داؤد ۲/۵۰۵۔ باب اجتہاد الرای فی القضاء۔

(۲) العون الکبیر۔ ص ۲۸۔

کے بقول قرآن میں تیئس قسم کے مضامین پائے جاتے ہیں"(۱)۔ لیکن حکیم الاسلام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (۱۱۱۴ھ-۱۱۷۶ھ) نے علوم و مضامین قرآنی کی بہت ہی جامع تقسیم کی ہے۔ آپ نے قرآن مجید کے تمام مضامین کو سامنے رکھ کر قرآن کو پانچ علوم و مضامین پر مشتمل قرار دیا ہے: علم الاحکام، علم المخاصمہ، علم التذکیر بآیات اللہ، علم التذکیر بالموت، علم التذکیر بایام اللہ۔

۱۔ **علم الاحکام**: یعنی عبادات و معاملات، معاشرتی و سیاسی مسائل اور عملی زندگی سے متعلق احکام و ہدایات۔ حضرات فقہاء نے اسی شعبہ کو اپنی بحث کی جولانگاہ بنایا ہے اور استنباط احکام کے مناہج کو سامنے رکھ کر استنباط و استخراج کی قوت استعمال کی ہے۔

۲۔ **علم المخاصمۃ**: یہود و نصاریٰ، مشرکین و منافقین اور دوسرے مذاہب باطلہ کی تردید اور اسلام کی حقانیت ثابت کرنے سے متعلق جو آیات ہیں وہ "علم المخاصمۃ" کے ذیل میں آتی ہیں اور یہ حضرات متکلمین سے متعلق ہے کہ وہ ان آیات کے ذریعہ اسلام کی حقانیت کو واضح کریں اور مذاہب باطلہ کا رد کریں۔

۳۔ **علم التذکیر بآیات اللہ**: اللہ کی نعمتوں، قدرتوں اور احسانات، نیز نیکوکاروں کے لئے جنت جیسی آرام وہ جگہ میں قیام دائمی اور مجرموں کو سزا دیئے جانے کے بارے میں جو آیات وارد ہیں، یہ "تذکیر بآیات اللہ" ہے۔

۴۔ **علم التذکیر بالموت**: اس سے مراد ان آیات کا علم ہے، جس میں موت، موت کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے، حساب و کتاب اور نیک اعمال کے بدلہ جنت اور برے اعمال کے بدلہ جہنم کا تذکرہ ہے۔

۵۔ **علم التذکیر بایام اللہ**: اس سے مراد وہ آیات ہیں جن میں سابقہ امتوں کی معاشرتی و معاملاتی حالات، انبیاءؑ کی تعلیم سے اعراض و تغافل، عناد و سرکشی اور انجام کار عذاب خداوندی، نیز انبیاءؑ کی تعلیمات پر کاربند رہنے پر انعامات الٰہیہ کا تذکرہ، امت محمدیہ کی عبرت کے لئے تفصیل کے ساتھ کیا گیا ہے۔

اخیر کے ان تینوں علوم کا تعلق خطباء، واعظین اور داعین سے ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کو لوگوں کے سامنے بیان کر کے قدرت خداوندی کو یاد دلا کر صراط مستقیم کی طرف لوگوں کو

---

(۱) البرہان فی علوم القرآن للزرکشی ۱/۱۸۔

دعوت دیں"[1]۔

کتاب اللہ کی فقہی آیات کی تعداد

قرآن کریم کا اصل موضوع ہدایت ہے، اس لئے اس کا بڑا حصہ اصلاح عقیدہ سے متعلق ہے، فقہی احکام سے متعلق آیات بہت محدود ہیں اور کہا جاتا ہے کہ ان کی تعداد پانچ سو آیتیں ہیں[2]۔ ان میں سے بعض عبادات سے متعلق ہیں، بعض معاملات سے، بعض شخصی احکام سے ہیں اور بعض اجتماعی احکام اور دوسرے مسائل سے ——— اس موقعہ سے ان احکام کا ایک اجمالی خاکہ ذیل میں ذکر کر دیا جانا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

عبادات: عبادات کا تعلق چونکہ اعتقاد سے ہے اور اسلام کی نگاہ میں عبادت ہی انسان کا اصل مقصد وجود ہے، اس لئے عبادات نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کا ذکر بہ نسبت دوسرے شعبۂ زندگی کے قرآن میں زیادہ ہے۔

معاشرتی احکام: یعنی وہ احکام جو ایک صالح معاشرہ بنانے اور آپسی تعلقات، یعنی شوہر و بیوی اقربا، ورشتہ دار، پڑوسیوں اور عام آدمیوں سے خوشگوار تعلقات قائم کرنے سے متعلق ہیں قرآن پاک نے ان احکام کو دوسرے ابواب کے مقابلہ زیادہ وضاحت اور تفصیل سے ذکر کیا ہے، چنانچہ ایسی آیتوں کی تعداد مفسرین نے ستر بتائی ہے۔

معاملاتی احکام: وہ احکام جو خرید و فروخت، رہن و اجارہ، کفالہ و حوالہ، قرض و ہبہ، اور شرکت وغیرہ سے متعلق ہیں، وہ معاملاتی احکام کے ذیل میں آتے ہیں۔ اسلام میں معاملات کو خاص اہمیت حاصل ہے، چنانچہ معاملات سے متعلق بھی تقریباً ستر آیتیں نازل ہوئی ہیں۔

تعزیری احکام: اسلام نے جرائم اور معصیتوں کے ارتکاب کرنے پر جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کے لئے حدود اور تعزیرات مقرر کی ہیں، تاکہ سزا کا خوف اور ڈر انسان کو زیادتی اور غلط اقدام سے باز رکھے، ان حدود و قصاص اور جنایات سے متعلق آیات کی تعداد تیس تک ذکر

---

(۱) الفوز الکبیر، ص: ۲۔ (۲) نور الانوار، ص: ۵۔

کی جاتی ہے۔

خصومات کے احکام: اسلام معاشرہ میں اتحاد و اتفاق کا داعی ہے، لیکن اختلاف و نزاع انسانی معاشرہ کا ایک ایسا واقعہ ہے، جس سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ قرآن نے اختلاف کی صورت میں قاضی کی طرف رجوع، قضاء کے اصول، شہادت کے ضروری احکام اور فیصلہ کی اساس و بنیاد سے متعلق ضروری ہدایات بھی دی ہیں اور تقریباً تیرہ آیتوں میں اس کے اصول و آداب بیان کئے گئے ہیں۔

دستوری احکام: ایسے احکام و قوانین جو نظامِ حکومت کے قیام و دوام کے لئے بنیادی اور اساسی حیثیت کے حامل ہیں، دستوری احکام سے تعبیر کئے جاتے ہیں اور یہ اس لئے ہیں کہ حاکم و محکوم، رعایا اور بادشاہ کے درمیان تعلق اور رابطہ قائم رہے۔ قرآن پاک میں تقریباً دس آیتوں میں ان کی طرف واضح اشارات موجود ہیں

بین الاقوامی احکام: اسلامی حکومت کی اسلامی اور غیر اسلامی پڑوسی اور دوسرے ممالک سے تعلقات و روابط کس طرح کے ہوں اور خارجہ پالیسی کیا ہو؟ اس کی بابت بھی قرآن میں احکام دئے گئے ہیں اور تقریباً پچیس آیتوں میں ان کا تذکرہ ہے۔

اقتصادی احکام: قرآن پاک نے تقریباً دس آیتوں میں ان احکام کو بھی ذکر کیا ہے جو اصحابِ مال کے مال میں فقراء و محتاج کے حق، بیت المال اور اس کے مصارف کی تنظیم سے متعلق ہیں، تاکہ حکومت اور عوام میں تعلقات قائم رہیں۔[1]

اگر فقہی احکام سے متعلق آیات پر غائرانہ نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں عبادات، میراث اور شخصی و معاشرتی احکام کو تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔ البتہ شہری، دستوری اور بین اقوامی احکام کا تفصیل سے ذکر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ صرف بنیادی اصول و قواعد کے ذکر پر اکتفا کیا گیا ہے —— کیونکہ عبادات کے تمام اور معاشرت سے متعلق اکثر احکام ایسے ہیں کہ ان میں عقل کا کوئی دخل نہیں، وہ عموماً تعبدی اور انسانی عقل سے ماوراء ہیں۔ بخلاف معاملات اور دوسرے احکام کے، کہ ان کا تعلق زمانہ کے حالات و

---

(۱) اصول الفقہ للشیخ عبد الوہاب الخلاف، ص: ۲۳، ۲۲ - للشیخ ابی زہرہ، ص ۸۶ تا ۹۱۔

مصالح اور تقاضوں سے ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ زمانہ کے اقدار اور تقاضوں میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور اس میں دوام نہیں ہوتا، اسی لئے قرآن نے صرف اصولی و بنیادی احکام ذکر کرنے پر اکتفا کیا ہے، تاکہ ہر عہد کے فقہاء کو معاملات اور نظام حکومت میں زمانہ کے بدلتے ہوئے تقاضوں کی رعایت کر سکیں۔

قرآن کا اسلوبِ بیان

قرآن میں جہاں مختلف انداز و اسلوب میں اصلاحِ عقیدہ، موعظت و عبرت کی آیتیں ملتی ہیں وہیں فقہی احکام سے متعلق آیات کے بھی جدا جدا اسلوب ہیں[1]۔ کبھی تو صیغۂ امر سے فرضیت کو بیان کیا جاتا ہے مثلاً: "اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ"[2] یہاں نماز و زکوٰۃ کی فرضیت صیغۂ امر سے معلوم ہوتی ہے، کبھی فعل مضارع سے واجب حکم کا ثبوت ہوتا ہے، مثلاً: "والمطلقات یتربصن بانفسھن"[3] میں کہ اس آیت میں طلاق شدہ عورتوں کے لئے عدت کو واجب قرار دیا گیا، اور کبھی "کتب" کے لفظ سے کسی حکم کے فرض ہونے کی صراحت کی جاتی ہے، جیسے: "کتب علیکم القصاص"[4] اور "کتب علیکم الصیام"[5] کبھی کسی فعل سے روکنے کے لئے اس کی اخروی سزا اور وعید کا ذکر کر دیا جاتا ہے: "مثلاً من یقتل مومناً فجزاءہٗ جھنم"[6] اور کبھی اس کی دنیوی سزا بیان کر دی جاتی ہے مثلاً: "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما"[7] اور کبھی صراحتاً ممانعت اور نہی کا صیغہ استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً: لا یقتلون النفس التی حرم اللہ الا بالحق[8]۔ اور کبھی روکے گئے فعل (منھی عنہ) میں خیر کی نفی کر کے اس کے ممنوع ہونے کو واضح کیا جاتا ہے، مثلاً: "لاخیر فی کثیر من نجوٰھم"[9]

اسی طرح کسی فعل کے مباح ہونے کا صراحتاً قرآن میں ذکر آجاتا ہے، مثلاً پاک اشیاء کی حلت و اباحت کے بارے میں فرمایا: "احل لکم الطیبات"[10] اور کبھی اس فعل میں گناہ کی نفی کر کے فعل کے مباح ہونے کی طرف اشارہ کر دیا جاتا ہے، مثلاً: "فان خفتم الا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیھما فیما افتدت بہ"[11]

---

(۱) اصول الفقہ لابی زہرہ، ص ۸۵
(۲) البقرۃ ——— ۴۳۔
(۳) البقرۃ ——— ۲۲۸
(۴) البقرۃ ——— ۱۷۸
(۵) البقرۃ ——— ۱۸۳
(۶) النساء ——— ۹۳
(۷) المائدۃ ——— ۳۸
(۸) الفرقان ——— ۶۸
(۹) النساء ——— ۱۱۴
(۱۰) المائدۃ ——— ۴
(۱۱) البقرۃ ——— ۲۲۹

قرآن پاک کے ان اسالیب سے مختلف ذرائع وطرق سے احکام کے ثابت ہونے کا علم تو ہوتا ہی ہے، اس سے احکام کے درجات کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ کون سے احکام فرض ہیں، کون واجب ہیں اور کون سنن و مستحبات یا مباحات؟ اسی طرح جن باتوں سے منع کیا گیا ان کی ممانعت کس درجہ کی ہے؟ وہ حرام ہیں، مکروہ ہیں یا محض خلافِ اولیٰ اور مستحب طریقہ کے خلاف ہیں؟

احکام ثابتہ کے مدارج

شریعت کے احکام میں درجات و مراتب کے اعتبار سے نمایاں تفاوت ہے۔ بعض اوامر کے قبیل سے ہیں اور بعض نواہی کے قبیل سے، بعض مباح ہیں اور بعض مستحب، بعض پر عمل کرنے اور بجالانے کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور بعض میں اختیار دیا گیا ہے۔ اس طرح قرآن سے ثابت شدہ احکام پانچ طرح کے ہیں۔ فرض، واجب، حرام، ندب اور اباحت[1]۔

فرض سے مراد وہ احکام ہیں، جن کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو اور ان کی ادائیگی ذمہ میں واجب ہو نیز اس پر عمل نہ کرنے والوں کو مستحق عقاب و عذاب اور اس کی فرضیت کے منکر کو کافر قرار دیا جاتا ہو، مثلاً نماز، روزہ وغیرہ۔

واجب وہ احکام ہیں، جن کا ثبوت ظنی طور پر ہو اور جن کی ادائیگی شرعاً مطلوب ہو۔ ان کے چھوڑنے والوں کو مستحق عقاب اور انکار کرنے والوں کو فاسق قرار دیا جاتا ہو تکفیر نہ کی جاتی ہو، جیسے صفا و مروہ کے درمیان سعی، کہ گو ان کا ثبوت دلیلِ قطعی یعنی قرآن سے ہے، لیکن قرآن کی جس آیت سے اس کا ثبوت ہے وہ اس کے وجوب پر دلالت کرنے میں ظنی ہے۔

حرام وہ احکام ہیں جن کا ثبوت دلیلِ قطعی سے ہو اور جن سے اجتناب شرعاً مطلوب ہو، اجتناب نہ کرنے والوں کو سزا کا مستحق اور منکرین کو کافر تصور کیا جاتا ہو، جیسے ناحق قتل کرنا، مردار کھانا۔

مباح وہ احکام ہیں جن کے کرنے اور نہ کرنے کا شریعت نے اختیار دے رکھا ہو اور نہ کرنے پر

---

(۱) اصول الفقہ للخلاف: ص ۱۰۵۔

(۲) البقرہ ــــ ۲۸۲۔

مستحقِ سزا، یا کرنے پر ثواب کا مستحق نہ سمجھا جاتا ہو، مثلاً شکار کی اباحت وحلت، عمدہ کھانا کھانے کی اباحت کہ ان کے کھانے میں نہ ثواب ہے اور نہ نہیں کھانے پر سزا۔

"ندب" وہ احکام جن کے کرنے پر مکلف ثواب کا مستحق ہوتا ہو، لیکن نہ کرنے پر سزا کا مستحق بھی نہ ہوتا ہو، مثلاً قرض کا معاملہ کرتے وقت قرض کا لکھ لینا، جیسا کہ قرآن کہتا ہے: "اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ"[۱] ــــــ قرآن کا یہ حکم ندب واستحباب میں شامل ہے، نہ کہ واجبات میں۔

کتاب اللہ سے اخذ معانی کے طریقے

اب مسئلہ یہ رہ جاتا ہے کہ قرآن مجید سے احکام کے استنباط میں کیا طریقے اختیار کرنے ہوں گے؟ فقہاء واصولیین نے نہایت دقت نظر کے ساتھ اس کے چار طریقے بیان کئے ہیں: عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص۔

"عبارۃ النص": سے وہ احکام مراد ہیں جو نص کے صیغہ والفاظ ہی سے معلوم ہوں اور اس کے حکم کے بیان وتوضیح کے لئے ہی نص وارد ہوا ہو، نیز اس کا معنیٰ غور وفکر کے بغیر ہی اوّل وہلہ میں سمجھ میں آجاتا ہو۔ مثلاً قرآن نے کہا: "احل اللہ البیع وحرم الربٰوا"[۲] (اللہ نے خرید وفروخت کو حلال اور سود کو حرام قرار دیا)، خرید وفروخت کی حلت اور ربٰوا اور سود کی حرمت اس نص سے کسی غور وفکر کے بغیر اوّلِ وہلہ میں ہی سمجھ میں آجاتی ہے اور اس نص کا مقصود بھی یہی بیان کرنا ہے۔

"دلالۃ النص": جو حکم نص کے الفاظ سے ثابت نہ ہو لیکن نص کو سنتے ہی ذہن اس حکم کی طرف منتقل ہو جاتا، وہ "دلالۃ النص" ہے، جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے: "لا تقل لھما اف ولا تنھرھما وقل لھما قولاً کریما"[۳]: اس آیت کے الفاظ سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ والدین کی کسی بات پر اف کہنا حرام ہے، لیکن "دلالۃ النص" سے بطور لازمی مفہوم کے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ جب اف کہنا تک حرام ہے تو سب وشتم کرنا یا جسمانی اذیت دینا تو بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگا، کیونکہ یہ تکلیف "اف" کہنے سے بھی بڑھ کر ہے۔

---

(۱) البقرہ ۲۸۵۔ (۲) الاسراء ۲۳۔ (۳) البقرۃ ۲۳۳۔

"اشارۃ النص": نص جس بات کو بتانے کے لئے وارد نہ ہوئی ہو، لیکن نص کے اصل الفاظ ہی سے وہ بات بھی سمجھ میں آجائے، یہ "اشارۃ النص" ہے، مثلاً ارشادِ خداوندی ہے: "وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف"[1] ـــــــ اس آیت کے ظاہری مفہوم (عبارۃ) سے جہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ماں کے نفقہ کی ذمہ داری باپ پر ہے، وہیں اس نص کے "اشارہ" سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اولاد باپ ہی کی طرف منسوب ہوگی، ماں کی طرف نہیں، کیونکہ نص قرآنی میں "ولد" کی نسبت باپ ہی کی طرف کی گئی ہے۔

"اقتضاء النص": نص اور شارع کے کلام کے صحیح ہونے کے لئے بعض اوقات کسی لفظ کو محذوف ماننا ضروری ہو جاتا ہے، اس کو "مقتضیٰ" کہتے ہیں، اور اس سے ثابت ہونے والے حکم کو "اقتضاء النص"۔ مثلاً آیتِ قرآنی ہے: "حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر" اس میں "حرمت" کی نسبت "میتۃ" اور "دم" کی طرف کی گئی ہے، حالانکہ یہ درست نہیں، کیونکہ حرمت کا تعلق جس چیز سے منع کیا گیا ہے (منھی عنہ) اس کی ذات سے نہیں ہوتا، بلکہ مکلف کے فعل سے ہوتا ہے۔ پس آیت کا مفہوم اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا، جب تک کہ مکلف سے متعلق کوئی فعل محذوف نہ مانا جائے اور ظاہر ہے کہ وہ فعل "اکل" ہی ہو سکتا ہے، یعنی آیت میں مردار کھانے اور خون پینے کی ممانعت مقصود ہے، اور یہی شارع کی مراد ہے[2]۔

نص کے مفہوم مخالف سے استدلال

کتاب اللہ اور نصوص سے اخذ معانی کے یہ وہ ذرائع ہیں جن پر تمام اصولیین کا اتفاق ہے، لیکن احناف کے علاوہ جمہور ائمہ کے نزدیک ان چاروں ذرائع کے علاوہ نص کے مفہومِ مخالف سے بھی فقہی احکام کا استنباط ہو سکتا ہے۔ احناف کے نزدیک فقہاء کے کلام میں تو مفہومِ مخالف معتبر ہے، لیکن نصوص میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں اور اس سے استدلال درست نہیں۔

جمہور کے پیشِ نظر اہل عرب کا عرف اور ان کا اسلوبِ کلام ہے کہ ان کے یہاں جب کوئی حکم کسی شرط یا قید کے ساتھ مذکور ہوتا تو مطلب یہی ہوتا کہ جہاں یہ شرطیں پائی جائیں گی وہیں یہ حکم ہوگا، اور جہاں یہ

---

(١) البقرۃ - ٢٣٣

(٢) اصول السرخسی ١/٢٣٦ وما بعدہ، اصول الفقہ الاسلامی ١/٣٤٦ وما بعدہ۔

شرطیں نہ پائی جائیں، وہاں یہ حکم نہ ہوگا، چنانچہ قرآن میں قصر کی اجازت دیتے ہوئے "خوف" کا ذکر کیا گیا اسی لئے امن قائم ہو جانے کے بعد نماز میں قصر کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو شبہہ پیدا ہوا اور آپ نے اس کا اظہار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، شبہہ کے جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ضرور فرمایا کہ اللہ نے تمہارے لئے اس میں وسعت اور رخصت دی ہے، اسے قبول کرلو اور رد نہ کرو[1]۔ لیکن آپؐ نے ان کے اس اجتہاد کو خطا پر مبنی نہیں قرار دیا۔ پس حضرت عمرؓ نے خود نص کے مفہوم مخالف سے استدلال کیا اور حضورؐ نے اس استدلال پر انکار نہیں فرمایا، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مفہوم مخالف نصوص میں معتبر ہے اور اس سے استدلال درست ہے ـــــ اس کے علاوہ اگر نص میں کوئی حکم کسی شرط یا عدد یا قید کے ساتھ مذکور ہو تو یہ ضرور کسی نہ کسی حکمت کے پیش نظر ہے، اور ظاہر ہے کہ شرط اور قید لگانے میں یہی حکمت ہوگی کہ اگر یہ شرطیں پائی جائیں تب ہی یہ حکم ہوگا، ورنہ یہ حکم نہ ہوگا۔

احناف کا کہنا ہے کہ بہ کثرت ایسی نصوص ملتی ہیں جو کسی واقعہ میں قید و شرط کے ساتھ مذکور ہیں، لیکن اگر اسی جیسے واقعہ میں وہ شرط ملحوظ نہ ہو تو اس واقعہ میں بھی اسی مشروط بالشرط، یا مقید بالقیود نص ہی کا حکم ہوتا ہے۔ غور کیا جائے کہ "ربیبہ" کی حرمت بیان کرتے ہوئے قرآن میں شوہر کے زیر پرورش (اللتی فی حجورکم) ہونے کی قید لگائی گئی ہے، لیکن امت کا اجماع ہے کہ اگر دوسرے شوہر کے زیر پرورش نہ ہو پھر بھی "ربیبہ" سے نکاح حرام ہی ہوگا، اور "اللتی فی حجورکم" کا مفہوم مخالف معتبر نہ ہوگا۔ اسی طرح نماز میں قصر کے سلسلہ میں کفار کے فتنہ کے خوف کی شرط مذکور ہے (ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا)[2] پس مفہوم مخالف کا تقاضا ہے کہ اسلام کی قوت اور غلبہ حاصل کرلینے کے بعد کہ اب فتنہ کا اندیشہ باقی نہیں رہا، اس لئے قصر کی اجازت نہیں بنی چاہئے تھی، مگر قصر کی اجازت اب بھی باقی ہے۔

اس کے علاوہ کبھی کبھی خود نصوص کی عبارت ہی میں موافق و مخالف دونوں پہلوؤں کی وضاحت کردی جاتی ہے، مثلاً: "ونساءکم اللاتی دخلتم بھن فان لم تکونوا دخلتم بھن فلا جناح علیکم"[3] کہ "بیوی کی بیٹیاں اس وقت حرام ہوں گی، جب ان کی ماں کے ساتھ صحبت ہوچکی ہو، اگر صحبت کی نوبت نہ آئی ہو تو حرمت

---

(۱) درایہ فی تخریج احادیث الہدایہ ۱/۱۴۷۔

(۲) النساء ۱۰۱۔ (۳) النساء ۲۳۔

ثابت نہ ہوگی، یہاں کئی اور دوسری آیتوں میں قرآن نے دونوں پہلوؤں کی وضاحت کردی ہے — پس اگر نصوص میں مفہوم مخالف کا اعتبار ہوتا تو دونوں پہلوؤں کو سامنے لانے کی ضرورت نہیں تھی، صرف ایک پہلو کو ذکر کردئے جانے سے خود بخود دوسرے کا حکم معلوم ہو جاتا۔ اس لئے نصوص میں مخالف اور برعکس مفہوم کا اعتبار نہیں اور نہ ان سے استدلال درست ہے۔[1]

کتاب اللہ اور دوسری ادلۂ شرعیہ

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ سنت، اجماع اور قیاس کتاب اللہ ہی کی فروع ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا کتاب اللہ سے مربوط ہونا ضروری ہے، نیز ان کا درجہ کتاب اللہ کے بعد ہی ہے، کوئی حکم اگر خود کتاب اللہ میں صراحۃً مل جائے تو دوسری دلیلوں کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی ہے۔ لیکن کبھی ایک ہی حکم کے بارے میں کتاب اللہ اور دوسری ادلۂ شرعیہ دونوں میں ہدایات موجود ہوتی ہیں اور دونوں میں بظاہر تعارض محسوس ہوتا ہے اور ان دونوں میں تطبیق یا ترجیح کا مسئلہ کھڑا ہوتا ہے، یہاں کبھی نسخ مانا جاتا ہے، کبھی مطلق کی تقیید کی جاتی ہے، کبھی کسی عام کی تخصیص۔ اس طرح ایک دلیل شرعی دوسر کے لئے "ناسخ" یا "بیان" قرار پاتی ہے۔ تاہم اس اصول کی تطبیق میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

یہ تو متفق علیہ مسئلہ ہے کہ متواتر اور مشہور احادیث سے کتاب اللہ کی تخصیص ہوسکتی ہے۔ لیکن خبر واحد سے کتاب اللہ کی تخصیص ہوسکتی ہے یا نہیں؟ شوافع اور حنابلہ کا خیال ہے کہ خبر آحاد سے بھی کتاب اللہ میں تخصیص کی جاسکتی ہے کیونکہ کتاب اللہ کا عام اپنے مقصود کی وضاحت کے اعتبار سے ظنّی ہوتا ہے اور خبر احاد بھی ظنی ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ایک ظنی نص دوسرے ظنی نص میں تخصیص پیدا کرسکتے ہیں — حنفیہ کا خیال ہے کہ کتاب اللہ کا عام قطعی ہے، اور ظاہر ہے کہ نص ظنی (خبر واحد) نص قطعی میں تخصیص پیدا نہیں کرسکتا، البتہ اگر ایک بار بھی تخصیص ہو جائے، تو اب خبر احاد سے تخصیص درست ہوگی، کیونکہ تخصیص کے بعد نص عام میں ظنیت آجاتی ہے اور ظن کے ذریعہ ظنی کی تخصیص ہوسکتی ہے۔ شیخ خضری بک لکھتے ہیں: قال الجمهور خبر الواحد

---

(۱) المحصول فی علم الاصول ۱/۵۳۸۔

یخص عام الکتاب کما یخصہ المتواتر اما الحنفیۃ فقالوا ان کان الخبر متواتراً او مشہوراً وھو مقارن لعام الکتاب خصصہ...... وان کان خبر واحد لا یخصصہ"[1]

مالکیہ کا اصول ہے کہ اگر خبر آحاد اہل مدینہ کے تعامل یا قیاس کے موافق ہو تو اس سے کتاب اللہ کی تخصیص درست ہے اور اگر اہل مدینہ کے تعامل یا قیاس سے معارض ہو تو ایسے اخبار آحاد سے کتاب اللہ کی تخصیص درست نہیں اور نص کے عموم ہی پر عمل کیا جائے گا، ابوزہرہ نے اس اصول پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ: "ان مالکاً یجعل خبر الآحاد مخصصاً العام القرآن اذا عاضدہ عمل اہل المدینہ او قیاس..... واذا لم یعاضد خبر الآحاد قیاس او عمل اہل المدینۃ یعمل بالعام ویضعف الخبر"[2]

جس طرح خبر احاد سے کتاب اللہ کی تخصیص درست نہیں ہے اسی طرح قیاس سے بھی تخصیص نہیں ہو سکتی کہ قیاس ظنیات میں سے ہے، ہاں اگر اس سے پہلے تخصیص ہو چکی ہو تو پھر قیاس سے بھی تخصیص درست ہو سکے گی"[3]

مطلق نصوص کی تقیید

قرآن میں بعض نصوص مطلق ہیں اور بعض مقید ہیں، تو مطلق نصوص میں کسی دوسری دلیل شرعی کی بنا پر کسی قید کا اضافہ ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں یہ تفصیل پیش نظر رہے کہ کبھی تو ایسی دو نصوص کا حکم اور ان کا سبب دونوں ایک ہی ہوتا ہے، مثلاً: حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر[4] میں "دم" علی الاطلاق وارد ہوا ہے، اور دوسری آیت "او دماً مسفوحاً" میں "دم مسفوح"[5] (بہتا ہوا خون) کی قید کے ساتھ استعمال ہوا ہے اور دونوں کا حکم و سبب ایک ہی ہے، تو ایسے مواقع پر بالاتفاق نص مطلق کو اس دوسری نص کے ذریعہ مقید کیا جائے گا۔

اسی طرح کبھی نص کے حکم اور سبب دونوں مختلف اور جدا جدا ہوتے ہیں، اس صورت میں مطلق نص کو دوسری نص کے ذریعہ مقید نہیں کیا جائے گا اور اس پر بھی جمہور اصولیین کا اتفاق ہے۔

---

(۱) اصول الفقہ للخضری: ص ۱۸۸۔
(۲) اصول الفقہ لابی زہرہ: ص ۱۴۸، ۱۴۹۔
(۳) اصول الفقہ للخضری: ص ۱۸۹۔
(۴) المائدۃ - ۳
(۵) الانعام - ۱۴۵۔

لیکن اگر حکم ایک اور سبب متعدد ہو، جیسا کہ بیوی سے ظہار کرنے پر بطور کفارہ دوبارہ ملنے سے پہلے (قبل ان یتماسا)[1] باندی کو آزاد کرنے کا حکم نص قرآنی سے معلوم ہوتا ہے اور قرآن ہی میں دوسری جگہ قتل کے کفارہ میں باندی کے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس میں دوبارہ ملنے سے پہلے (قبل ان یتماسا) کی قید مذکور نہیں ہے، تو کیا کفارۂ قتل کی مطلق نص کو اس دوسری نص کے ذریعہ مقید کیا جائے گا۔ احناف کہتے ہیں کہ کفارۂ قتل میں باندی آزاد کرنے سے قبل قبل عدم مسیس کی قید نہیں لگائی جائے گی اور دوسرے ائمہ کہتے ہیں کہ ظہار کی طرح قتل میں بھی عدم مسیس کی قید لگائی جائے گی۔

اسی طرح اگر سبب ایک ہو اور حکم متعدد ہو تو بھی جمہور فقہاء اور احناف میں اختلاف ہے۔ احناف مطلق نصوص میں کسی قید کا اضافہ نہیں کرتے، جب کہ جمہور فقہاء مطلق کو مقید پر محمول کرنے، یعنی اضافۂ قید کے قائل ہیں۔ مثلاً آیتِ وضو میں اعضاء وضو کے دھونے کا حکم دیتے ہوئے قرآن کا ارشاد ہے: "فامسحوا بوجوھکم وایدیکم الی المرافق"[2] اور تیمم کا حکم دیتے ہوئے ارشاد ہے: فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ"[3] تیمم اور وضو، دونوں کا سبب ایک ہے، یعنی دونوں ایک مسلمان کو نماز کی ادائیگی کا اہل بنانے کے لئے مشروع ہے، لیکن آیت میں دونوں کا حکم الگ الگ ہے، آیت وضو میں کہنیوں تک دھونے کا حکم ہے اور آیتِ تیمم میں کہنیوں تک مسح کرنے کا حکم ہے ـــــ پس وضو والی آیت سے اس آیتِ تیمم میں بھی "کہنیوں" تک کی قید نہیں لگائی جائے گی ـــــ البتہ یہ آیت مجمل ہے، اور کہنیوں تک کے مسح کرنے کے سلسلہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی تشریح اپنی زبان حق ترجمان سے فرمائی اور ارشاد فرمایا: "التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین"[4]۔

ان صورتوں میں مطلق نص کو مقید نصوص پر محمول نہ کئے جانے کی دلیل میں احناف کہتے ہیں کہ تمام نصوص اپنی جگہ مستقل حیثیت کی حامل ہیں، اس لئے کسی دلیل کے بغیر ایک نص مطلق کی مستقل حجت ہونے کی حیثیت ختم کرنا درست نہیں ہوگا ـــــ جمہور کا نقطۂ نظریہ ہے کہ قرآن ایک ہی ہے، اس لئے ایک ہی سبب والی نصوص کے تمام مفاہیم بھی ایک ہی ہونے چاہئیں۔ مثلاً ایک جگہ باندی کی آزادی کے ساتھ

---

(۱) المجادلۃ ، ۳ ۔ (۲) المائدۃ ، ۶ ۔
(۳) المائدۃ ، ۶ ۔ (۴) مؤطا امام محمد : ص ۔۔

اس کے مومنہ ہونے کی قید ملحوظ ہے، تو جہاں بھی باندی آزاد کرنے کا حکم ہو، وہاں بھی قید ملحوظ ہونی چاہیے۔"[1]

کتاب اللہ اور نسخ

قرآن کے بعض احکام وہ بھی ہیں جو منسوخ ہیں اور اب ان پر عمل کی گنجائش نہیں، چنانچہ قرآن میں نسخ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہوا:

۱ اذا بدلنا اٰیۃ مکان اٰیۃ واللہ اعلم بما ینزل[2]۔

۲ ما ننسخ من اٰیۃ او ننسھا نأت بخیر منھا او مثلھا[3]۔

۳ یمحو اللہ ما یشاء ویثبت[4]

یہ اور اس طرح کی دوسری آیتیں ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں نسخ واقع ہوا ہے اور یہی اکثر فقہاء کا مسلک ہے[5]۔ نیز یہ عین مطابق مصلحت بھی ہے، کیونکہ احکام کی بنیاد بندوں کے مقاصد و مصالح پر ہوتی ہے اور حالات میں تغیر و تبدیلی سے بندوں کے مصالح میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے، پس جب ایک مصلحت پوری ہوگئی تو ظاہر ہے کہ پہلا حکم ختم ہوگا اور حالات کے مطابق اس کی جگہ دوسرا حکم نازل ہوگا، اسی لئے شراب کی حرمت دفعتاً نازل نہیں ہوئی، بلکہ بتدریج نازل ہوئی اور اولاً اس میں کم نفع اور زیادہ نقصان پر تنبیہ کیا گیا، تاکہ دل میں اس سے گھن اور نفرت پیدا ہو، پھر بعد میں نماز کے وقت شراب پینے سے روک دیا گیا اور اس کے بعد حرمت کا مکمل اور قطعی حکم نازل ہوگیا[6]۔

لیکن ابو مسلم اصفہانی کی رائے ہے کہ قرآن میں نسخ جائز نہیں ہے، کیونکہ نسخ حکم شرعی کے باطل کرنے کا نام ہے، پس اگر قرآن میں منسوخ احکام ہوں تو گویا قرآن میں ایسی چیزیں بھی موجود ہیں جو باطل ہیں، حالانکہ قرآن کی صفت بیان کرتے ہوئے ارشادِ باری تعالےٰ ہے: ولا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ[7]۔

مگر صحیح یہ ہے کہ آیت مذکورہ سے استدلال قرینِ صواب نظر نہیں آتا، کیونکہ جو آیت پیش کی گئی ہے

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھا جائے: اصول الفقہ للخلاف، ص: ۹۴، ۱۹۳، اور ابو زہرہ کی اصول الفقہ، ص: ۷۰، ۱۵۹۔

(۲) سورۃ النحل - ۱۰۱ (۳) سورۃ البقرہ - ۱۰۶ (۴) سورۃ الرعد - ۳۹ (۵) المحصول فی علم الاصول ۱/۵۳۶

(۶) مختصر الروضہ مع الشرح ۲/۲۶۶، اصول الفقہ للخلاف، ص: ۲۲۲ (۷) اصول الفقہ لابی زہرہ، ص: ۱۸۰، المحصول ۱/۵۳۶۔

اس کا مقصود محض یہ ہے کہ قرآن میں کذب و باطل کی آمیزش نہیں ہو سکتی، اس کا آیت قرآنی میں نسخ کے جائز یا ناجائز ہونے سے کوئی تعلق نہیں، اس مقابلہ وہ صریح آیت ہے، جو قرآن میں نسخ کے ثابت ہونے پر بے غبار طور پر دلالت کر رہی ہے[1]۔

منسوخ آیات کی تعداد

منسوخ آیات کی تعداد کتنی ہیں؟ اس میں علماء کی رائیں مختلف ہیں، علامہ ابو محمد مکی (متوفی ۴۳۷ھ) نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب "الایضاح لناسخ القرآن ومنسوخہ" کے نام سے تصنیف کی ہے، انہوں نے تقریباً ایک سو پچانوے آیات ایسی درج کی ہیں، جو کسی نہ کسی حیثیت سے منسوخ کے زمرہ میں آتی ہیں[2]۔ متاخرین علماء میں علامہ سیوطیؒ ( ) اپنی تحقیق و تفتیش سے بیس آیتوں کے منسوخ ہونے کا ذکر کیا ہے[3]۔ لیکن شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ ( ) کی رائے ہے کہ صرف پانچ آیتیں منسوخ ہیں اور بقیہ آیات میں تاویل کی ہے۔ دراصل شاہ صاحبؒ کے پیش نظر یہ ہے کہ منسوخ آیات کی تعداد کم سے کم مانی جائے۔

ناسخ کے اقسام

کسی آیت کا حکم کا ناسخ کس ذریعہ سے ہوگا؟ اس سلسلہ میں فقہاء نے مجموعی طور پر تین ذرائع ذکر کئے ہیں (۱) خود کتاب اللہ (۲) اخبار متواترہ (۳) خبر واحد ـــــ احناف کے نزدیک ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ قوت کے اعتبار سے منسوخ کے برابر یا اس سے برتر ہو، اس لئے ان کے نزدیک کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ اور احادیث متواترہ ہی سے درست ہے، اور خبر واحد ہی کے حکم میں خبر مشہور کو بھی رکھتے ہیں، البتہ خبر واحد سے نسخ جائز نہیں ـــــ امام شافعیؒ کے یہاں ناسخ کو بہر حال منسوخ سے برتر ہونا چاہئے، اس لئے ان کے یہاں کتاب اللہ کا نسخ صرف کتاب اللہ ہی سے ہو سکتا ہے، احادیث متواترہ اور خبر آحاد سے بھی نہیں[4]۔ لیکن

---

(۱) مختصر الروضہ مع الشرح ۲/۲۶۶۔

(۲) الایضاح لناسخ القرآن ومنسوخہ، ص: ۱۲۳، وما بعدہٗ۔

(۳) اصول الفقہ لابی زہرہ، ص: ۱۸۲ (۴) الفوز الکبیر، ص: ۲۲، الفصل الثانی۔

ابن حزم کے نزدیک ناسخ کا منسوخ سے اعلیٰ و برتر ہونا ضروری نہیں ہے، اس لئے ان کے نزدیک کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے ساتھ ساتھ خبر آحاد سے بھی نسخ جائز ہے[1]، البتہ اس کے ساتھ احناف و شوافع کے یہاں نسخ کے مفہوم میں ایک جوہری فرق یہ ہے کہ احناف کے یہاں عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید بھی نسخ میں داخل ہے، جب کہ شوافع کے نزدیک ایک حکم کا بالکل ختم ہو جانا ہی نسخ ہے، تخصیص اور تقیید وغیرہ "نسخ" نہیں، بلکہ "بیان" ہے۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک کتاب اللہ کے حکم کو اجماع اور قیاس سے بھی منسوخ قرار دینا درست نہیں کہ یہ دونوں قوت میں کتاب اللہ کے برابر نہیں ہیں۔ البتہ معتزلہ[2] اور عیسی ابن ابان[3] (   ) کا رجحان جوازِ نسخ ہی کی طرف ہے اور "استدلال" صحابہؓ کے اجماع سے "مؤلفة القلوب" کے زکوٰۃ کا مصرف باقی رکھنا اور "مؤلفة القلوب" کو زکوٰۃ دیے جانے کے حکم کو منسوخ کرنا ہے، حالانکہ کتاب اللہ میں مصارفِ ثمانیہ میں "مؤلفة القلوب" کو بھی شامل کیا گیا ہے، اس حصہ کے ختم کرنے پر صحابہ کا اتفاق کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اجماع قرآن کے لئے ناسخ بن سکتا ہے۔

لیکن یہ استدلال محلِ نظر ہے، کیونکہ "مؤلفة القلوب" کو ابتداءً زکوٰۃ دینے کا حکم اس لئے دیا گیا تھا کہ وہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف سازش نہ کریں اور اس مالی امداد کے احسان کے بوجھ تلے دب کر برسرِ پیکار ہونے سے احتراز کریں، ابتداءً اسلام جب کمزور تھا، اس وقت اس کی شدید ضرورت تھی، لیکن اسلام کو قوت و شوکت حاصل ہونے کے بعد اس مصرف کی ضرورت نہیں رہی اور وہ حکم ساقط ہو گیا —— تو مؤلفة القلوب کا مصرف زبانی نہ رکھا جانا علت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے تھی، نہ کہ صحابہؓ کے اجماع و اتفاق سے اس کا حکم منسوخ ہوا تھا، جیسا کہ ملا جیون نے لکھا ہے: کان ذالک من قبیل انتهاء الحکم بانتهاء العلة[4]۔

نسخ کی احکام

قرآن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں تین طرح سے نسخ واقع ہوا ہے:

---

(۱) اصول الفقہ لابی زہرہ ص: ۱۸۴ (۲) نور الانوار ص: ۲۱۰ (۳) اصول السرخسی ۲/۹۶۔ الایضاح لناسخ القرآن، ص: ۸۱

(۴) نور الانوار، ص: ۲۱۰۔

۱- آیت کی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں، مثلاً حرمت رضاعت کے سلسلہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بقول ابتداءً دس گھونٹ (عشرۃ رضعۃ) کی شرط قرآن میں مذکور تھی، بعد میں وہ آیت منسوخ ہو گئی اور پانچ گھونٹ (خمسۃ رضعۃ) والی آیت نازل ہوئی جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ تک پڑھی جاتی رہی[1]۔ اس طرح "عشر رضعات" والی آیت کی تلاوت اور حکم دونوں ہی منسوخ ہیں۔

۲- آیت کی تلاوت باقی ہو اور صرف حکم منسوخ ہو، مثلاً عدتِ وفات ایک سال مقرر کرتے ہوئے قرآن کا ارشاد ہے: متاعا الی الحول غیر اخراج[2]۔ لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اور چار مہینے دس دن عدتِ وفات قرار دی گئی، لیکن پہلا حکم منسوخ ہونے کے باوجود اس کی تلاوت اب بھی باقی ہے۔

۳- آیت کی تلاوت منسوخ ہو اور اس کا حکم باقی ہو، مثلاً قسم کے کفارہ میں پے در پے (متتابعات) روزہ رکھنے کی شرط حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت سے ثابت ہے[3]، لیکن یہ قرأت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں منسوخ ہو گئی اور اس کا صرف حکم باقی رہ گیا[4]۔

کتاب اللہ سے ثابت شدہ احکام کا اعتقادات سے تعلق

نصوصِ قرآنیہ کی اپنے معانی پر دلالت دو طرح ہوتی ہے، قطعی وحتمی اور ظنی وغیر حتمی۔

دلالتِ قطعیہ وہ نص ہے، جو اپنے معنیٰ متعین پر اس طرح دلالت کرے کہ اس میں کسی اور معنیٰ اور تاویل کا احتمال نہ ہو، مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: ولکم نصف ما ترک ازواجکم ان لم یکن لھن ولد[5]۔ یہ آیت اولاد نہ ہونے کی صورت میں شوہر کو بیوی کے نصف ترکہ کا حقدار قرار دیتی ہے اور اپنے معنیٰ کے اظہار میں قطعی ہے۔ اسی طرح: فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ[6]۔ حد زنا کے سو کوڑے ہونے پر قطعی ہے، نہ اس سے زیادہ جائز ہے اور نہ ہی اس سے کم، البتہ یہ حکم حدیث کے بموجب غیر شادی شدہ لوگوں کے لئے ہے۔

---

(۱) مشکوٰۃ ۲/۲۷۳- باب المحرمات۔ (۲) البقرۃ - ۲۴۰۔

(۳) قرطبی۔ ۶/۲۸۳۔ (۴) تفصیل کے لئے دیکھا جائے: اصول السرخسی ۲/۷۹ تا ۸۱۔

(۵) النساء - ۱۲۔ (۶) النور - ۲۔ (۷) البقرۃ - ۲۲۸۔

دلالۃ ظنیہ، وہ نص ہے جو کسی معنیٰ پر اس طرح دلالت کرے کہ اس میں دوسرے معنیٰ کا احتمال بھی ہو، مثلاً والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء(۱) میں لفظ "قروء" از روئے لغت طہر اور حیض دونوں میں مستعمل ہے، پس اس سے تین حیض بھی مراد لیا جا سکتا ہے اور تین طہر بھی۔

جو احکام قطعی الدلالۃ نصوص سے ثابت ہوں ان کی حقیقت پر اعتقاد رکھنا فرض ہے، انکار یا تاویل کی گنجائش نہیں اور ایسا شخص کافر شمار ہوگا، اور جو احکام ظنی الدلالۃ نصوص سے ثابت ہوں ان پر بھی اعتقاد رکھنا ضروری ہے، تاہم اس میں تاویل کرنے اور کسی متعین معنیٰ کے انکار سے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

پس، کتاب اللہ اسلامی قانون کی اساس اور بنیاد ہے، اپنے ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے اس درجہ قطعی ہے کہ دنیا کی کوئی کتاب اس کی ہمسری کیا معنیٰ؟ اپنے استناد و اعتبار کے لحاظ سے اس سے نسبت کا دعویٰ بھی نہیں کر سکتا، وہ ایک گلدستۂ صد رنگ ہے، جس میں مسائلِ زندگی کے تمام گوشوں کا احاطہ اور استیعاب ہے، ایمان و اعتقاد ہو، یا عبادات، شخصی احکام ہوں یا مالی معاملات، اجتماعی قوانین ہوں یا تعزیری قوانین، ملکی مسائل ہوں یا بین قومی مسائل، امن کے حالات ہوں یا جنگ و حرب کے، ہر حال میں انسانیت کی رہبری کا فریضہ انجام دیتا ہے، اور روئے ارض پر یہی ایک کتاب ہے، جس سے دنیا کو افراط و تفریط سے پاک زندگی کا نقشہ میسر آسکتا ہے، کہ: "ان الدین عند اللہ الاسلام"۔

---

(۱) البقرہ - ۲۲۸-

خالد سیف اللہ رحمانی

خبر واحد کی تشریعی اور فقہی حیثیت

یہ ایک محاضرہ ہے جو دار العلوم سبیل السلام کے شعبۂ تخصص فی الفقہ کے طلبہ کے لئے دیا گیا تھا اور اب تک غیر مطبوعہ تھا۔ چونکہ اس محاضرہ میں "قال" کے ساتھ کچھ "اقول" بھی ہے، اس لئے اس شمارۂ خاص میں اس کی شرکت مناسب سمجھی گئی ــــــــ رحمانی۔

"خبر واحد" کسے کہتے ہیں؟ اس سلسلہ میں اہل علم کی تعبیرات میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

۱۔ "خبر واحد" وہ ہے جو "ظن" کا فائدہ دے "خبر الواحد ما افاد الظن"[۱] شوکانی نے اس کو مزید وضاحت کے ساتھ یوں کہا ہے کہ "خبر واحد" وہ ہے جو بذاتِ خود یقین کا فائدہ نہ دے۔ اگر خارجی قرائن کی بنا پر اس سے یقین حاصل ہو جائے تب بھی وہ "خبر واحد" ہی ہے۔ ھو خبر لا یفید بنفسہ العلم سواء کان لا یفیدہ اصلا او یفیدہ بالقرائن الخارجۃ[۲]۔ آمدی کا کہنا ہے کہ یہ تعریف جامع بھی نہیں ہے اور مانع بھی نہیں ہے۔ جامع اس لئے نہیں ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص خبر دیتا ہے اور اس سے "ظن" بھی حاصل نہیں ہو پاتا، مانع اس لئے نہیں ہے کہ قیاس بھی "ظن" کا فائدہ دیتا ہے[۳]۔

اس فقیر کی رائے ہے کہ آمدی کے یہ دونوں ہی اعتراضات محل نظر ہیں، خبر واحد جس کا اعتبار کیا گیا ہے اور جو "ظن" کا فائدہ دیتا ہے، وہ وہ ہے جس کا راوی ثقہ ہے، اور جو خبر واحد "ظن" کا بھی فائدہ نہیں دیتا، وہ ایسے راوی اور خبر دہندہ کی خبر ہے، جو سننے والے شخص کی نگاہ میں ثقہ اور

(۱) الاحکام۔ ج ۲۔ ص: ۴۷۔ (۲) ارشاد الفحول: ۴۸۔

(۳) الاحکام ج ۲ ص: ۴۸۔

معتبر نہ ہو، یہاں اس سے بحث نہیں ہے، اسی طرح قیاس بے شک "ظن" کا فائدہ دیتا ہے، لیکن "قیاس" خبر نہیں ہوتا، یہاں یہ بات کہی گئی ہے کہ جو خبر ظن کا فائدہ دیتی ہے، وہ "خبر واحد" ہے، اس لئے اس تعریف کی رو سے "قیاس" "خبر واحد" کے دائرہ میں داخل نہیں ہوتا —— ہاں یہ ضرور ہے کہ اس تعریف سے "خبر واحد" کی حقیقت اور ماہیت کا تعارف نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف اس کے اثر و نتیجہ اور مفاد کا اظہار ہوتا ہے۔

۲۔ خبر واحد وہ ہے جس میں خبر متواتر کی شرطیں نہ پائی جائیں: مالم یجمع شروط التواتر[1]۔ عام طور پر علماء حدیث نے خبر واحد کی یہی تعریف کی ہے، اس طرح حدیث کی یہ تین صورتیں "خبر واحد" میں شامل ہوں گی۔

الف: خبر غریب، یعنی جس حدیث کے سلسلۂ سند میں کہیں صرف ایک راوی رہ گیا ہو۔

ب: خبر عزیز، جس کے سلسلۂ سند میں کہیں بھی دو راوی سے کم نہ ہوں۔

ج: خبر مشہور، جس کے سلسلۂ سند میں کہیں بھی تین سے کم راوی نہ ہوں، اس کو خبر مستفیض بھی کہتے ہیں، سیوطی کی رائے ہے کہ خبر مستفیض وہ ہے کہ جس کے روایت کرنے والے ہر مرحلہ پر تین سے زیادہ ہوں[2] —— ان دونوں تعریف کے مطابق جو حدیثیں متواتر نہ ہوں وہ سب خبر واحد کہلائیں گی۔

۳۔ خبر واحد وہ ہے جس کو ناقلین صحابہ اور تابعین کے عہد میں تو دو تین ہوں ہی، تابعین اور تبع تابعین کے عہد میں بھی اس کے راوی اتنی تعداد میں نہ ہوں کہ تواتر کے درجہ کو پہونچ جائے[3]۔ فقہائے احناف کی کتب اصول میں عام طور پر خبر واحد کی یہی تعریف کی گئی ہے، اسی بنا پر ان حضرات کے نزدیک "خبر مشہور"، وہ حدیث کہلاتی ہے جو ابتداءً خبر واحد ہو، لیکن تابعین یا تبع تابعین کے عہد میں اس کے راویوں کی تعداد "تواتر" کے حد کو پہونچ گئی ہو، اس طرح بنیادی طور پر احناف کے ہاں "خبر" کی تین قسمیں ہو جائیں گی، خبر متواتر،

---

(۱) ابن حجر: نزہۃ النظر۔ ۲۶۔

(۲) المنیہ مع شرح الشیخ شاکر۔ ۴۵۔

(۳) اصول الفقہ لابی زہرہ۔ ۸۴۔

خبر مشہور اور خبر واحد[1]

اس اصطلاحی اختلاف کو اس طرح سمیٹا جا سکتا ہے کہ خبر واحد کے متعلق تین اصطلاحیں ہیں، ایک علمار حدیث کی، ان حضرات کے نزدیک خبر متواتر کے علاوہ تمام روایتیں "خبر واحد" ہیں۔ دوسرے علمار اصول کی۔ ان کی رائے میں "خبر واحد" اور "خبر متواتر" کے درمیان ایک درجہ "خبر مشہور" کا ہے، جو روایت اول تا آخر تواتر کے درجہ کو پہونچی ہوئی ہو وہ "متواتر" ہے، جو شروع سے آخر تک، یا تبع تابعین کے عہد تک تواتر کے درجہ کو نہ پہونچی ہو وہ "خبر واحد" ہے، جو ابتداءً کم راویوں سے منقول ہو، لیکن تابعین یا کم از کم تبع تابعین کے دور میں تواتر کے حد کو پہونچ جائے وہ "خبر مشہور" ہے —— تیسری اصطلاح فقہار کی ہے، جہاں "خبر واحد" لغوی معنیٰ یعنی ایک شخص کی خبر کے مفہوم میں استعمال کی جاتی ہے۔

خبر واحد کا حکم

خبر واحد کا حکم کیا ہے؟ خبر واحد معتبر ہے یا نہیں؟ اور ہے تو کن امور میں؟ —— اس سلسلہ میں تین رائے ہیں

۱۔ امام جوینی اور نظام معتزلی کے نزدیک کسی ایسے قرینہ کے بغیر جو روایت کے مضمون کی تائید میں ہو خبر واحد معتبر نہیں: لایقبل خبر الواحد الا بعد قرینة الیہ[2]۔

۲۔ ابو سلیمان، حسین بن علی کرابیسیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہری کی رائے ہے کہ "خبر واحد" "یقین" کا فائدہ دیتا ہے، لہٰذا عملی احکام اور اعتقادی مسائل دونوں میں حجت ہے، اس سے ثابت ہونے والے احکام پر عمل بھی ضروری ہوگا اور ایمان بھی یوجب العمل والعلم[3]۔ یہی رائے ابن حزم اور حارث محاسبی کی ہے اور ابن حزم نے احمد بن خویز بن منزاد کے واسطے سے خود امام مالکؒ سے یہی نقل کیا ہے[4]۔

۳۔ اکثر اہل علم کے نزدیک خبر واحد سے "ظن غالب" حاصل ہوتا ہے، قطعی اور یقینی علم حاصل

---

(۱) دیکھئے عبد العزیز بخاری کی کشف الاسرار، ج ۲، ص ۹۹۰۔

(۲) ارشاد الفحول ۴۸۔ (۳) حوالۂ سابق۔

(۴) الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم، ج: ص ۱۰۷۔

نہیں ہوتا، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک اس روایت کے اتصال میں شبہ باقی رہتا ہے[1]
یہی رائے احناف، شوافع، اکثر مالکیہ اور معتزلہ وخوارج کی ہے[2]۔ اس لئے اگر کوئی دلیل معارض موجود
نہ ہو تو اس پر صرف عمل کرنا واجب ہوگا، اعتقادی احکام میں خبرِ واحد حجت نہ ہوگی: ولکن لا یوخذ بہ
فی الاعتقاد۔[3] بخاری کا کہنا ہے کہ حسین کرابیسی وغیرہ نے جو کہا ہے کہ خبرِ واحد سے "علم" حاصل ہوتا ہے
تو اس سے علم یقینی مراد نہیں ہے، بلکہ "ظن غالب" ہی مراد ہے[4]۔ اگر بخاری کی اس توجیہ کو مان لیا جائے
تو ان حضرات کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہو جاتا ہے۔

پہلے گروہ کے دلائل پر آگے گفتگو ہوگی۔ جہاں تک ابن حزم اور ظواہر وغیرہ کی رائے ہے تو ان کا
استدلال اس بات سے ہے کہ قیامت کے قریب امام مہدی کا ظہور اور عذابِ قبر کا ثبوت وغیرہ ایمانیات
اور اعتقادات سے متعلق ہے، جس کے لئے علمِ یقینی مطلوب ہے اور ظاہر ہے کہ ان کا ثبوت خبرِ واحد ہی سے
ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خبرِ واحد سے علمِ یقینی حاصل ہوتا ہے اور عملیات اور ایمانیات دونوں
ہی شعبوں میں اس کا اعتبار ہے —— جمہور کی طرف سے اس کا جواب مشکل نہیں، امام مہدی اور
اسی طرح کی دوسری خبریں گو سند کے اعتبار سے "خبرِ واحد" ہیں، لیکن حدیث میں کثرت سے اس بارے میں
روایات موجود ہیں جس میں قدرِ مشترک کے طور پر امام مہدی کا ظہور وغیرہ ثابت ہے، پس اپنے
مضمون کے لحاظ سے یہ متواتر ہے۔ عذابِ قبر وغیرہ کی روایات بھی اسی طرح کے تواتر سے ثابت
ہیں۔ عذابِ قبر کے سلسلہ میں قرآنی آیات بھی موجود ہیں، علاوہ ان کے ان امور پر امت کا اجماع
ہو چکا ہے اور خبرِ واحد جب اجماعِ امت سے مؤکد ہو جائے تو قطعی ذریعۂ علم بن جاتا ہے۔

امام عبد العزیز بخاری نے جمہور کے مسلک کی ترجمانی کی ہے کہ "خبرِ واحد" کے
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک اتصال میں صورۃً بھی شبہ ہے اور معنیً بھی، صورۃً اس لئے
کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک اس حدیث کا پہونچنا یقینی طور پر معلوم نہیں اور معنیً اس لئے
کہ اس کو "تلقی بالقبول" یعنی امت کی طرف سے قبولِ عام حاصل نہ ہو سکا، جو بجائے خود اس کے

---

(۱) کشف الاسرار، ج ۳ ص ۹۹۔ (۲) الاحکام لابن حزم، ج ۱، ص ۱۰۷
(۳) اصول الفقہ لابی زہرہ ۸۳۔ (۴) فتح المغیث، ج ص ۱۹۔

استناد و اعتبار کے پہلو کو کمزور کر دیتا ہے۔[1]

دوسرے قرائن کی بنا پر خبرِ واحد کی قوت میں اضافہ

ہاں یہ ضرور ہے کہ گو تمام اخبار آحاد کا حکم یہی ہے، لیکن خارجی قرائن و اسباب کی بنا پر کہیں ان کی اہمیت اور پایۂ اعتبار بڑھ جاتا ہے اور کہیں کم ہو جاتا ہے۔ ابن حجر نے خاص طور پر تین قرائن کا ذکر کیا ہے:

(الف) بخاری و مسلم دونوں کا کسی حدیث کی تخریج پر متفق ہونا۔

(ب) ایک حدیث کا متعدد طرق اور اسناد سے منقول ہونا۔

(ج) ائمۂ فن، جیسے امام مالکؒ و احمدؒ وغیرہ کا کسی حدیث کو روایت کرنا۔[2]

ابن حجر نے اپنے ذوق کے مطابق یہ تین صورتیں نقل کی ہیں، ورنہ اور بھی قرائن ہو سکتے ہیں جیسے خود راوی کا اس روایت کے مطابق فتویٰ دینا، متعارض روایات میں کسی روایت کا اصل کے مطابق ہونا۔ چنانچہ اسی بنا پر احناف صلوٰۃ کسوف کی روایات میں اس حدیث کو ترجیح دیا ہے جس میں ایک ہی رکوع کا ذکر ہے، وغیرہ۔ تاہم ان روایات میں جو پایۂ استناد بڑھتا ہے وہ نفسِ روایت کی وجہ سے نہیں، بلکہ خارجی اسباب و قرائن کے تحت۔[3]

خبرِ واحد کی حجیت اور اس کے منکرین

اسلام کی علمی تاریخ کے مختلف عہد میں ایسا گروہ موجود رہا ہے، جس نے خبرِ واحد کے حجت ہونے کا انکار کیا ہے۔ سب سے پہلے اس کا ذکر امام شافعیؒ کی "الرسالہ" میں ملتا ہے۔[4] یہ کون لوگ تھے؟ امام شافعیؒ نے اتنا لکھا ہے کہ یہ بصرہ کا ایک گروہ (طائفۃ من البصرۃ) تھا۔ اکثر جدید و قدیم

---

(۱) کشف الاسرار، ج ۲، ص ۹۹۰۔ (۲) نزھۃ النظر، ص ۲۷۔

(۳) ھذا العلم لم یستند من نفس الخبر وانما استفید بواسطۃ القرائن۔ اصول الفقہ للخضری ۲۲۸۔

(۴) الرسالہ، ص: ۳۶۹۔

مصنفین نے اس گروہ کی حیثیت سے "معتزلہ" کا ذکر کیا ہے مگر اوپر ابن حزم کی روایت گذرچکی ہے کہ معتزلہ اس قضیہ میں جمہور کے ساتھ ہیں۔ یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اکثر معتزلہ نے احناف کی فقہ کو قبول کیا ہے اور جن لوگوں کے نزدیک خبرِ واحد بالکل حجت نہیں، ممکن ہے کہ وہ فقہ حنفی کو قبول کریں، امام بخاری وغیرہ محدثین نے ایمان کے مرکب ہونے اور اعمالِ صالحہ کے داخلِ ایمان ہونے اور اس طرح کے دوسرے مسائل میں خبر واحد سے معتزلہ کے خلاف عام طور پر استدلال کیا ہے اور کسی فریق کے خلاف ایسے ہی دلائل سے استدلال کیا جاتا ہے جو ان کے نزدیک بھی تسلیم شدہ اور قابلِ قبول ہو۔

چنانچہ ماضی قریب کے علماء میں شیخ ابوزہرہ نے بھی اس سے انکار کیا ہے کہ یہ گروہ معتزلہ کا تھا، انہوں نے عبدالرحمن بن مہدی کا قول نقل کیا ہے کہ یہ کچھ خوارج اور زنادقہ تھے، تاہم ابوزہرہ کا خیال ہے کہ عجیب نہیں کہ ان لوگوں نے اعتزال کا لباس پہن رکھا ہو اور معتزلہ کی طرف اپنی نسبت کرلی ہو۔[1]

امام شافعیؒ نے الرسالہ میں "خبرِ واحد کی حجیت" پر ۳۴ دلائل پیش کئے ہیں[2]، مثلاً آپ ﷺ نے زانی کے اعترافِ جرم پر رجم کی سزا دی ہے، جو حدود کے باب میں خبرِ واحد کو قبول کرنا ہے، تحویلِ قبلہ کا حکم نازل ہوا، مگر اہلِ قبا ابھی اس سے بے خبر تھے اور انہوں نے صرف ایک شخص کی اطلاع پر قبلہ بدل لیا، ۹ھ میں حج کے موقع سے تنہا حضرت علیؓ نے اعلان فرمایا کہ آئندہ سال سے مشرکین حج میں شرکت کے مجاز نہ ہوں گے، مختلف قبائل میں آپ ﷺ نے تنہا اپنے ایک قاصد اور نمائندہ کو بھیجنے پر اکتفا فرمایا ہے۔ چنانچہ یمن حضرت معاذؓ کو اور بحرین حضرت سعید بن عاصؓ کو بھیجا۔ حضرت انسؓ، حضرت ابوطلحہؓ اور ابی شراب پی رہے تھے کہ آنے والے نے اطلاع دی کہ شراب کی حرمت نازل ہوگئی ہے، ان حضرات نے اسی وقت مٹکے توڑ دئے اور ایک شخص کی خبر کو کافی جانا۔ اسی طرح کی اور دلیلیں ہیں۔ بحمد اللہ خبرِ واحد کی حجیت پر ایک کتب خانہ تیار ہوچکا ہے اور بہت کچھ لکھا جاچکا ہے، یہاں اس کی تفصیل کا موقع نہیں۔

منکرین کے شبہات

البتہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع سے ان لوگوں کے مشہور شبہات کا ذکر کردیا جائے

---

(۱) ابوزہرہ: الشافعیؒ ۲۲۵۔ (۲) الرسالہ خبر الواحد

جو خبر واحد کی حجیت کے منکر ہیں۔

الف: جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ خبرِ واحد محض ظن کا فائدہ دیتا ہے، یقین اس سے حاصل نہیں ہوتا اور اور قرآن مجید کا ارشاد ہے: ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً (النجم-۲۸)

ب: شریعت میں جس طرح اعتقادی احکام مقصود ہیں، اسی طرح عملی احکام بھی۔ لہٰذا جب اصول و عقائد میں خبرِ واحد کو معتبر نہیں مانا گیا ہے تو ضرور ہے کہ فروعی اور عملی احکام میں بھی اس کا اعتبار نہ ہو۔

ج: آپؐ نے ایک نماز میں چار رکعت کی بجائے تین رکعتوں ہی پر سلام پھیر دیا، "ذوالیدینؓ" نامی صحابیؓ نے اس پر توجہ دلائی تو آپؐ نے تنہا ان کی خبر پر اعتبار نہ کیا، بلکہ دوسرے صحابہؓ کی تصدیق کے بعد مزید ایک رکعت ادا فرمائی۔

د: حضرت مغیرہؓ نے خلافتِ صدیقی میں روایت کیا کہ آپؐ نے دادی کو میراث دلائی ہے، تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس وقت تصدیق فرمائی جب کہ محمد بن مسلمہؓ نے بھی تائید کی، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے ایک خاص واقعہ میں حضرت عمرؓ سے نقل کیا کہ تین بار کسی مکان پر سلام کرنے کے باوجود صاحبِ خانہ جواب نہ دے تو لوٹ جانا چاہیے، مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس وقت تک نہ مانا جب تک کہ انہوں نے اپنے حق میں حضرتِ ابوسعید خدریؓ کی شہادت پیش نہ کر دی[1]، نیز حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ کسی کی روایت پر میں اس وقت تک اعتبار نہیں کرتا ہوں جب تک کہ اس سے قسم نہ لوں، صرف ابوبکرؓ اس سے مستثنیٰ ہیں[2]۔

ان شبہات پر ایک ناقدانہ نظر!

غور کیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی دلیل ایسی نہیں ہے جو منکرین کے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہو۔

---

(۱) السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی۔ ۱۶۹۔

(۲) ماحدثنی احد لحدیث الا استحلفۃ سوی ابی بکر۔ الاحکام للآمدی، ج ۱، ص ۵۲۔

الف: بعض امور وہ ہوتے ہیں جن کے ثبوت کے لئے یقینی اور قطعی دلیل مطلوب ہوتی ہے، انہیں میں سے عقائد ہے کہ عقائد ہی ہیں جو مدارِ نجات اور ایمان وکفر کی بنیاد ہیں، ظاہر ہے کہ ایسے اہم احکام میں محض "ظن" پر اعتبار کرنا کافی نہیں، قرآن مجید میں جس اتباعِ "ظن" پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا گیا ہے وہ ایسے ہی امور کی بابت ہے اور خود قرآن پاک کی مذکورہ آیت بھی اسی سیاق میں نازل ہوئی ہے۔

نیز یہ امر بھی ذہن میں رہے کہ مذکورہ آیت میں "ظن" سے محض بے بنیاد بات مراد ہے، اسی لئے بدگمانی کو بھی "ظن" سے تعبیر کیا گیا ہے: "ان بعض الظن اثم" (حجرات-۱۲) خبرِ واحد کو ظنی قرار دینا ایک اصطلاح ہے اور اس میں "ظن" کا وہ مفہوم پیشِ نظر نہیں، بلکہ چونکہ یہ قرآن اور حدیث کے مقابلے نسبتاً کم درجہ کا ذریعۂ ثبوت ہے، اس فرق کے اظہار کے لئے قرآن اور حدیثِ متواتر کو "قطعی" اور خبرِ واحد کو "ظنی" کہہ دیا گیا، چنانچہ خود قرآن مجید میں "ظن" کا لفظ یقین کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے: الذین یظنون انہم ملاقوا ربھم (بقرہ - ۴۶) اس لئے خبرِ واحد پر "ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً" کا انطباق کسی طور قرینِ انصاف نہیں کہا جا سکتا۔

ب: یہ بالکل ضروری نہیں کہ شریعت میں جتنے احکام مطلوب ہیں ان سب کے لئے ایک ہی درجہ کی دلیل مطلوب ہو اور جیسے عقائد واصول میں قطعی اور یقینی دلیل کی ضرورت ہے، اسی طرح عملی احکام کے لئے بھی اسی درجہ کی دلیل ضروری ہو —— قرآن ہی کو دیکھئے کہ گو قرآن مجید کی تمام آیات اپنے ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہیں، لیکن اپنے مفہوم پر دلالت کے اعتبار سے بعض زیادہ واضح ہیں اور بعض نسبتاً کم واضح، بعض میں خاصا ابہام ہے اور بعض میں ایک سے زیادہ مفہوم کا احتمال، اسی فرقِ مراتب کے لحاظ سے بعض آیات سے ثابت ہونے والے احکام اس درجہ قطعی ہیں کہ ان میں تاویل باعثِ کفر ہے اور بعض آیات ہیں کہ ان میں تاویل کی گنجائش رکھی گئی ہے اور ان کو "ظنی" تسلیم کیا گیا ہے۔

پس زیادہ اہم احکام کے لئے زیادہ قوی دلائل کا مطلوب ہونا اور نسبتاً کم اہم احکام کے لئے مقابلتاً کم درجہ کی دلیل کا کفایت کر جانا عین مطابق عقل اور مطابق شریعت ہے، اسی لئے دیکھئے کہ قرآن نے زنا کی شہادت کا نصاب چار مردوں کو قرار دیا ہے اور عام معاملات کے لئے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کو کافی قرار دیا ہے —— اس لئے اگر خبرِ واحد

عقائد و اصول کے باب میں کافی نہ سمجھی جائے تو عملی احکام اور فروع میں بھی ناقابلِ اعتبار ٹھہرے، یہ بالکل ضروری نہیں۔

ج: حضرت ذوالیدین کے واقعہ میں آپ کا توقف اس لئے تھا کہ آپ نے ابتداءً اس کو ان کی غلط فہمی پر محمول کیا، کیونکہ تمام صحابہؓ کے خاموش رہنے سے ذہن اس طرف جاتا تھا کہ خود ذوالیدین سے سہو ہوا ہے، نہ اس بنا پر کہ آپ خبر واحد کو ناقابلِ اعتبار سمجھتے تھے

د: یہ حدیث کو رد کرنا نہیں تھا، بلکہ حضرات شیخین کا کمال حزم و احتیاط تھا کہ انہیں حضرات سے بیسیوں معاملات میں ایسی ہی روایات کا قبول کرنا ثابت ہے، نیز محمد بن مسلمہؓ اور ابو سعید خدریؓ کی تائید روایت کے باوجود یہ حدیث خبر واحد ہی تھی، اس لئے یہ واقعات اب بھی خبر واحد کے معتبر ہونے ہی کی دلیل ہے، نہ کہ نامعتبر ہونے کی۔

خبر واحد کی قبولیت کی شرطیں

خبرِ واحد کے قبول کئے جانے کے لئے کچھ شرطیں بھی ہیں، ان میں بعض شرطیں اہلِ علم کے نزدیک متفق علیہ ہیں، بعض وہ ہیں جن کے ضروری ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ پہلے ہم اختصار کے ساتھ ان شرطوں کا ذکر کریں گے، جن پر اتفاق ہے۔ یہ شرطیں تین قسم کی ہیں: ایک وہ جن کا تعلق راوی اور اس کے اوصاف سے ہے۔ دوسرے وہ جو حدیث کے مضمون اور معنی سے تعلق رکھتی ہیں، تیسرے وہ جو "مروی" یعنی روایت کے الفاظ اور سند سے متعلق ہیں۔

راوی سے جو شرطیں متعلق ہیں

راوی سے متعلق شرطیں چار ہیں: (۱) راوی کا مسلمان ہونا (۲) مکلف یعنی بالغ اور عاقل ہونا (۳) عادل یعنی اسبابِ فسق اور ایسی باتوں سے محفوظ ہونا جو مروّت کے خلاف ہوں (۴) ضابط ہونا، یعنی اس کا حافظہ لائقِ اعتبار ہو، گو اس وقت ان تمام شرطوں پر بحث مقصود نہیں، مگر تین باتوں کی وضاحت کر دینی ضروری محسوس ہوتی ہے

اوّل: یہ کہ راوی کا دوسرے تک روایت پہونچاتے وقت (جس کو اصطلاح میں "اداء روایت" کہا

جاتا ہے) بالغ ہونا ضروری ہے، روایت سننے اور اخذ کرتے وقت (جس کو "تحملِ روایت" کہا جاتا ہے) بالغ ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ جن کا شمار مکثرین[1] میں ہے — نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نابالغی ہی میں روایتیں سنی ہیں[2]۔

دوسرے: ایسا شخص جس کی دینی کیفیت اور حالت معلوم نہ ہو، نہ احکامِ شریعت میں اس کا اہتمام معلوم ہو، اور نہ ایسا انحراف معلوم ہو، جس کی وجہ سے فسق کا فتویٰ لگایا جاتا ہے، ایسے "مجہول الحال" راوی کی روایت امام شافعیؒ، احمدؒ اور اکثر اہلِ علم کے نزدیک قابلِ قبول نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر ہے کہ مسلمان ہونے کی وجہ سے بظاہر اس کا فاسق نہ ہونا ہی متوقع ہے، اس لئے ظاہری حالت پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی روایت قبول کی جائے گی[3]۔

تیسرے: ایسا فاسق شخص جو کسی دلیلِ شرعی کی تاویل کرتا ہے، اس کے متعلق یہ تفصیل ہے کہ یا تو اس کا فسق یقینی ہوگا یا یقین کے درجہ کا نہ ہوگا، پس اگر اس کا فسق یقینی نہ ہو تو اس کی روایت اور شہادت وگواہی قبول کی جائے گی۔ آمدی نے اس کی مثال دی ہے کہ کوئی حنفی نبیذ پیتا ہے پھر بھی اس کی روایت قابلِ قبول ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نبیذ نوش حنفی پر میں شراب نوشی کی حد بھی جاری کروں گا اور اس کی روایت بھی قبول کروں گا — اور اگر اس شخص کا فسق یقینی اور شبہ سے ماوراء ہو تو پھر دیکھنا چاہئے کہ آیا وہ جھوٹ بولنے کو جائز سمجھتا ہے، جیسا کہ روافض میں فرقۂ خطابیہ کا مسلک ہے تو ایسے لوگوں کی روایت اور شہادت بالاتفاق قابلِ قبول نہیں اور اگر باوجود فسق کے جھوٹ کو حرام باور کرتا ہے، جیسے خوارج، تو امام شافعی اس کی روایت کو قابلِ قبول سمجھتے ہیں یہی رائے امام غزالیؒ اور ابوالحسن بصری وغیرہ کی ہے۔ قاضی ابوبکر، جبائی اور ابوہاشم وغیرہ کے نزدیک ان کی روایت بھی قابل قبول نہیں[4]۔

اکثر اہلِ فن نے امام شافعیؒ کی رائے کو قبول کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ فاسق العقیدہ راویوں کی روایت بلاتفریق رد کردی جائے تو بڑی دقت کا سامنا ہوگا، کیونکہ حدیث کے اکثر مجموعوں میں

---

(۱) وہ صحابہ جن سے ایک ہزار سے زیادہ حدیثیں منقول ہیں۔ (۲) الاحکام للآمدی، ج ۲، ص ۸۴۔

(۳) حوالۂ سابق، ص ۹۰۔ (۴) آمدی، الاحکام، ج ۲۔ ص ۹۵۔

ایسے راویوں کی قابلِ لحاظ تعداد ہے، جو اپنے عہد کے کسی مبتدع فرقہ کی طرف منسوب تھے۔

متن حدیث سے متعلق شرطیں

مضمون حدیث سے متعلق تین اصولی شرطیں ہیں، جن کا تعلق اصل میں "درایت" سے ہے، یعنی ایک روایت گو سند کے اعتبار سے قوی ہو، لیکن خارجی اسباب اس بات کے متقاضی ہوں کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کلام کی نسبت نہیں ہوسکتی ——— یہ شرطیں اس طرح ہیں[1]:

۱۔ خبرِ واحد نص قطعی، یعنی کتاب اللہ، حدیثِ متواتر یا حدیثِ مشہور کے خلاف نہ ہو۔
اس فقیر کا خیال ہے کہ کوئی خبرِ واحد دین کے مجموعی مزاج اور اس کی روح کے خلاف ہو تو وہ بھی اسی زمرہ میں ہے، پس اگر ان قطعی احکام اور خبرِ واحد کے درمیان کسی طور پر تطبیق ممکن نہ ہو تو خبرِ واحد رد کردی جائے گی۔

۲۔ "خبرِ واحد" اجماعِ امت کے خلاف نہ ہو، کیونکہ اجماع بھی قطعی ہے اور بظاہر پوری امت کا اجماع کسی ایسے ہی امر پر ہوسکتا ہے جو کتاب اللہ اور سنتِ صحیحہ سے نہایت درجہ مطابقت رکھتا ہو۔

۳۔ خبرِ واحد کا مضمون ایسا نہ ہو کہ عقل اس کو ناممکن باور کرتی ہو۔ لا یستحیل وجودہ فی العقل۔
کیونکہ شریعت کا کوئی حکم خلافِ عقل نہیں ہوسکتا اور اس زمرہ میں یہ بھی ہے کہ وہ حدیث انسانی مشاہدہ اور تجربہ کے خلاف نہ ہو ——— تاہم اس بات پر تنبیہ ضروری ہے کہ کسی چیز کے خلافِ عقل اور ماوراءِ عقل ہونے میں بڑا فرق ہے، اسلام نے جو کچھ مابعد الطبیعی امور کے بارے میں کہا ہے وہ اکثر ماورائے عقل ہیں، یعنی انسان کے لئے کائناتِ ارضی کے محدود تجرِبات پر قیاس کرتے ہوئے ان کا ادراک کرنا مشکل ہے۔

---

(۱) ارشاد الفحول۔ ۵۵۔

سند و متن سے متعلق شرطیں

حدیث کے الفاظ اور سند کے لحاظ سے بنیادی طور پر تین شرطوں کے پائے جانے کے بعد ہی روایت قبول کی جا سکتی ہے[1]:

۱۔ سند متصل ہو، سلسلۂ رواۃ درمیان میں کہیں ٹوٹا نہ ہو۔ سند میں اتصال باقی نہ رہے تو روایت قابلِ قبول باقی نہ رہے گی ــــــــ سند میں انقطاع کے باوجود صرف ایک صورت ہے کہ اس کے مقبول ہونے اور نہ ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور وہ صورت ہے "ارسال" کی، تابعی کے براہِ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث روایت کرنے کو "ارسال" اور ایسی حدیث کو "مرسل" کہا جاتا ہے[2]۔ بعض خاص شرطوں کے ساتھ حنفیہ اور مالکیہ ایسی حدیثوں کو حجت تسلیم کرتے ہیں، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مرسل بھی حجت نہیں ہے[3]۔

۲۔ الفاظ حدیث میں شذوذ نہ ہو، یعنی ایک روایت کے مختلف راوی ہوں، تمام ثقہ راوی اس کو ایک طرح نقل کرتے ہوں اور کوئی راوی حدیث کے الفاظ یا اس کی سند کو دوسری طرح روایت کرتا ہو تو اس "شذوذ" کی وجہ سے اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔

۳۔ روایت "معلول" نہ ہو، معلول ایک خاص اور اہم اصطلاح ہے، جو قواعد و ضوابط کا پابند ہونے سے زیادہ "ذوقی" چیز ہے۔ ایک روایت ہے جو سند کے اعتبار سے بظاہر قوی نظر آتی ہے، مگر "محدث" اپنے مجموعی مذاق اور پرکھ کی بنا پر اس کو قابلِ قبول نہیں سمجھتا، حالانکہ اس کے پاس اس کو رد کرنے کے لئے بظاہر کوئی دلیل بھی موجود نہیں ہے۔ صاحبِ فن کے ذوق پر اعتماد کی یہ صورت کم و بیش ہر فن میں اور خاص کر زبان و ادب میں کثرت سے پائی جاتی ہے، ایسی حدیث جس میں سند یا الفاظ میں "اضطراب" ہو کو بھی اسی زمرہ میں رکھا جا سکتا ہے یعنی راوی ایک ہی روایت کو نقل کرنے میں کبھی ایک راوی کا واسطہ ذکر کرتا ہے اور کبھی دوسرے کا، یا

---

(۱) نزھۃ النظر۔ ۵۰۔ (۲) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فتح الملہم، ج ۱، ص ۳۳۔

(۳) ڈاکٹر حسن ہیتو: الوجیز ۱۷ - ۲۱۵۔

حدیث کے الفاظ کبھی ایک طرح نقل کرتا ہے اور کبھی دوسری طرح، یہاں گو اس بات کا احتمال موجود ہے کہ راوی نے اس روایت کو دونوں واسطوں سے حاصل کیا ہو۔ یا روایت کا متن دونوں طریق پر سنا ہو، مگر فی الجملہ اس اضطراب سے احساس ہوتا ہے کہ حدیث کی حفاظت میں اس کے حافظہ نے کوتاہی کی ہے، اس لئے محدثین اس کو رد کر دیتے ہیں۔

جن شرطوں میں اختلاف ہے!

خبرِ واحد کے مقبول ہونے کے لئے، مختلف اہلِ علم نے بعض ایسی شرطیں بھی لگائی ہیں جو متفقہ نہیں ہیں، عام طور پر مؤلفین نے ان کا یک جا اور مرتب ذکر نہیں کیا ہے، حسب موقع مختلف جگہ ایسی مختلف شرطوں کا ذکر مل جاتا ہے، میں نے ان کو جمع کرنے کی سعی کی ہے، میری تلاش کے مطابق ایسی دس شرطیں ہیں جن کو مختلف حضرات خبرِ واحد کی قبولیت کے لئے ضروری سمجھتے ہیں اور دوسروں کو اس سے اختلاف ہے۔ تاہم اس کوتاہ علم کی رائے ہے کہ بعض اہلِ علم کی طرف جو رائیں منسوب ہوگئی ہیں وہ محض تخمین کا درجہ رکھتی ہیں، اور ان کا انتساب کچھ زیادہ قوی نظر نہیں آتا۔

آگے یہ شرطیں ذکر کی جاتی ہیں:

۱۔ تعامل اہلِ مدینہ

امام مالکؒ کے یہاں خبرِ واحد کو قبولیت کے لئے مشہور شرط ہے کہ وہ اہلِ مدینہ کے تعامل ورواج کے خلاف نہ ہو، امام مالکؒ اس پر سختی سے عامل تھے "خیار مجلس" جو بخاری و مسلم کی روایت سے ثابت ہے، مالکیہ نے اسی بنا پر اس کو ماننے سے انکار کر دیا ہے[1] خود حضرت الامامؒ نے لیث بن سعد کے نام اپنے مکتوب میں اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لوگ اہلِ مدینہ کے جہاں کہ قرآن نازل ہوا ہے، تابع ہیں[2] قرافی نے اس پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ مدینہ "خبث" کو اسی طرح صاف کر دیتا ہے، جیسے

---

(۱) الوجیز - ۳۰۲ -

(۲) ابو زہرہ : مالک ۲۷۹ -

بھٹی لوہے کے میل کو اور "خطاء" بھی "خبث" ہی ہے"[1]۔ ابن حاجب نے خبر واحد اور اہلِ مدینہ کے تعامل کے درمیان تقابل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حدیث صحیح ہو اور اہلِ مدینہ کا عمل اس کے خلاف ہو تو تین ہی صورتیں ہوسکتی ہیں، یا تو تمام اہلِ مدینہ کو اس بارے میں جاہل و ناواقف تصور کیا جائے، اور یہ ایسی بات ہے کہ ہر صاحب عقل ایسی بات کہنے سے شرم محسوس کرے گا، یا یہ کہا جائے کہ ان سب نے جانتے بوجھتے حدیث رسول ؐ کو چھوڑ دیا ہے، اور یہ وہ بات ہے کہ پہلی بات سے بھی زیادہ سنگین اور تلخ ہے: "وھذا ادھی وامر" یا یہ سمجھا جائے کہ یہ حدیث کے عالم بھی ہیں اور اس پر عامل بھی، لیکن کسی قوی تر سبب کی بنا پر ان حضرات نے حدیث کو رد کر دیا ہوگا اور یہی وہ بات ہے جس کے ہم قائل ہیں[2]۔

اور یاد رہے کہ امام مالکؒ اپنی اس رائے میں اپنے استاذ ربیعۃ الرائے کے متبع ہیں، ربیعہ کا قول تھا کہ وہ روایت جس کو ایک ہزار افراد ایک ہزار سے نقل کرتے ہوں وہ اس روایت سے بہتر ہے جس کو ایک شخص ایک شخص سے روایت کرتا ہو۔ الف عن الف خیر من واحد عن واحد[3]! گویا تعامل مدینہ "الف عن الف" کے درجہ میں ہے۔

اس سے اس بات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ امام مالکؒ کی یہ رائے بالکل بے وزن نہیں ہے اور تعامل اہلِ مدینہ کے مقابلے خبر واحد کو رد کرنا مالکیہ کی نظر میں زیادہ قوی خبر کے مقابلہ نسبۃً "ضعیف خبر کو رد کرنا ہے۔ تاہم اس میں شبہ نہیں کہ تعامل اہلِ مدینہ کو ترجیح دینے میں مالکیہ کے یہاں خاصا مبالغہ پایا جاتا ہے اور فقیہ کی نگاہ ناقدانہ سے زیادہ نگاہِ ارادت اس میں کارفرما نظر آتی ہے، اس سلسلہ میں چند نکات قابلِ توجہ ہیں:

اوّل: یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہی صحابہؓ نے بڑی تعداد میں اسلام کی اشاعت اور مسلمانوں اور نومسلموں کی اصلاح کے نقطۂ نظر سے اقامت اختیار کرلی تھی نئے مفتوحہ علاقوں، عراق و شام کی طرف ان کا رخ زیادہ تھا، بلکہ بعض مقامات پر ممتاز صحابہؓ کو خود خلیفہ کی جانب سے بھیجا گیا تھا، جیسا کہ حضرت عمرؓ کے حضرت ابن مسعودؓ کو کوفہ بھیجنے کا ذکر ملتا ہے، خلیفۂ مظلوم حضرت

---

(۱) شرح التنقیح - ۱۴۵

(۲) فتاویٰ الشیخ علیش مالکی، ج ۱، ص ۴۳ -

(۳) امام مالکؒ : ۲۸۰

عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد تو صحابہ کی یہ منتقلی کا سلسلہ اور بڑھ گیا اور حضرت علیؓ کے کوفہ کو پایۂ تخت بنانے کی وجہ سے رجوع ادھر زیادہ ہوگیا۔ مدینہ چونکہ مسلمانوں کا اوّلین دار الخلافہ تھا اس لئے سیاسی مہم جوئیوں کا بھی مرکز بنا اور مدینہ کی سوسائٹی پر ایک خاصا اثر ان لوگوں کا قائم ہوگیا جو دینی مزاج و مذاق میں اس زمانہ کے اہلِ دین کی سطح کے مقابلہ بے شبہ پست کہلانے کے مستحق تھے ـــــ اس عہد میں مدینہ کے علاوہ مکہ، کوفہ اور دمشق صحابہؓ اور ان کے تلامذہ کے خاص مراکز تھے، ان حالات میں نہ مدینہ کے ہر تعامل کی نسبت عہدِ نبوی کی طرف صحیح ہوسکتی ہے اور نہ ہی اہلِ مدینہ کے تعامل پر تکیہ کرکے دوسرے مراکزِ علم کے فیضان سے محرومی کو بنظرِ تحسین دیکھا جاسکتا ہے۔

دوسرے: یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ عہدِ صحابہ ہی میں بعض صحابہؓ کے درس و فتاویٰ کو مرجعیت حاصل ہوگئی تھی اور جس شہر میں جس صحابی کو یہ مقام حاصل ہوا وہاں انہیں کے تلامذہ کو فروغ حاصل ہوا، وہی عوام و خواص کا مرجع بنے اور انہیں کی آراء اور فتاویٰ کے مطابق وہاں کا تعامل بنا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم کوفہ میں ابن مسعودؓ، مکہ میں ابن عباسؓ اور مدینہ میں ابن عمر اور عائشہ رضی اللہ عنہا کی فقہ کی چھاپ اتنی واضح ہے کہ ان کے تشخص میں اہلِ علم کے لئے ادنیٰ دشواری نہیں ہوگی۔ اس لئے اہلِ مدینہ کا کسی عمل پر تعامل اس بات کی دلیل نہیں کہ مدینہ میں رہنے والے تمام صحابہؓ کا یہی عمل تھا اور یہی عمل آپؐ کے عہد سے متوارث آرہا ہے۔

تیسرے: ایسے بہت سے احکام ہیں کہ باوجودیکہ امت ان میں بکثرت مبتلا ہوتی ہے مدینہ کا تعامل اس بارے میں بالکل خاموش ہے، مثلاً اسی کو دیکھئے کہ آمین جہراً کہی جائے یا سراً، یا نماز میں حالتِ قیام میں ہاتھ کہاں باندھا جائے، کہ باوجود اس کے کہ یہ کثرت سے پیش آنے والے امور میں ہیں پھر بھی ان مسائل میں عام طور پر کوفہ ہی کے رواۃ ملتے ہیں۔ پس یہ کیونکر باور کیا جائے کہ اہلِ مدینہ تمام احکامِ شرع سے واقف ہیں اور ان کا تمام عمل کسی حدیث ہی پر مبنی ہے نہ کہ ان کے اجتہاد پر، افسوس کہ ابن حاجب نے تعامل اہل مدینہ کا خبرِ واحد سے تقابل کرتے ہوئے اس پہلو کو نظر انداز کر دیا کہ اہلِ مدینہ کا بعض عمل کسی اجتہاد اور مجتہد کے فتویٰ پر بھی مبنی ہوسکتا ہے، جس میں خطا کا پورا پورا امکان ہے۔

چوتھے: تعاملِ اہلِ مدینہ کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت محض تخمیناً اور دلالۃً ہے اور حسنِ ظن پر مبنی ہے، جب کہ خبرِ واحد میں ثقہ راویوں کا ایک پورا سلسلہ ایک بات کی صراحتاً

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صریح نسبت اس نسبت سے جو کہ محض احتمال پر قائم ہے قابلِ ترجیح ہے ـــــ اس سے ربیعۃ الرائے کے استدلال کا جواب بھی نکل آیا کہ بزار کی روایت ہزار سے محض ایک احتمال اور حسن ظن ہے، اس لئے ہم خبر واحد پر اس کو ترجیح نہیں دیتے ہیں۔

پانچویں: حدیث میں جس "خبث" کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد کفر و انکار کا خبث ہے، یہ حدیث جس سیاق میں وارد ہوئی ہے وہ خود اس کو بتاتی ہے، خطار کو "خبث" قرار دینا اور اہلِ مدینہ کو خطار سے معصوم تصور کرنا قطعاً نا قابلِ فہم ہے اور اس کا ثابت کرنا جوئے شیر لانے کے مرادف ہے۔

یہ چند نکات ہیں کہ میرے خیال میں اگر ان کو پیشِ نظر رکھا جائے تو زیر بحث مسئلہ کو سمجھنے میں سہولت ہوگی۔

۲۔ خلقِ کثیر کے درمیان روایت ہو اور راوی منفرد ہو!

راوی خلقِ کثیر کے درمیان کسی بات کے پیش آنے کا مدعی ہے اور وہ بات ایسی ہے کہ حالات متقاضی ہیں کہ لوگ اس کو بہ کثرت نقل کریں، پھر بھی محض ایک دو شخص اس روایت کے ناقل ہیں تو اہلِ سنت والجماعت اس پر متفق ہیں کہ ایسی روایت قبول نہیں کی جائے گی اور یہ راوی کے جھوٹے ہونے کی علامت ہوگی،(۱) اس لئے کہ عادتاً انسان ایسی روایات کے نقل کرنے میں بخیل نہیں ہوتا: لان طباع الخلق مجبولة على نقل مثل ذالك الخبر۔(۲)

اہل تشیع کے نزدیک ایسی خبر معتبر ہے۔ چنانچہ حضرت علیؓ کے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خلیفہ نامزد ہونے کو وہ ایسی ہی روایات سے ثابت کرتے ہیں، اہل سنت کہتے ہیں کہ خلافت کا مسئلہ ایسا نہیں کہ مسلمان اتنے اہم مسئلہ میں باوجود واقفیت و آگہی کے سکوت کو راہ دیتے اور امر خلافت کو صیغۂ راز میں رکھتے، اس لئے ایسی روایات اس باب میں کافی نہیں ہیں۔

---

(۱) الاحکام للآمدی، ج ۲ - ص ۵۷۔

(۲) اصول الفقہ للخضری۔ ۲۳۵۔

۳- راوی کا اپنی روایت سے انکار

ایک شخص کسی محدث سے روایت نقل کرتا ہے، لیکن خود محدث اس روایت سے انکاری ہے، تو یا تو محدث کا انکار اس طرح ہو گا کہ وہ اس شخص کی تکذیب کرے اور اس کو دروغ گو قرار دے، ایسی صورت میں بالاتفاق یہ خبر واحد قبول نہ کی جائے گی، یا وہ اس بات میں توقف کرے کہ اس نے یہ روایت نقل کی ہے اور اس کا یہ انکار سہو و نسیان کی وجہ سے ہو۔ ایسی صورت میں امام مالکؒ، شافعیؒ اکثر متکلمین اور صحیح تر روایات کے مطابق امام احمدؒ اس کو قبول کرتے ہیں اور اس پر عمل کو جائز سمجھتے ہیں، کرخی، احناف کا ایک گروہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ اس پر عمل کے قائل نہیں ہیں[1]۔

۴- حدود میں خبر واحد

اہل نظر جانتے ہیں کہ "حدود" کے احکام میں خاصی احتیاط برتی جاتی ہے اور حدود کے مقدمات ایسے ہی ذرائع سے ثابت کئے جا سکتے ہیں جو بالکل بے غبار اور ہر طرح کے شبہہ سے ماورا ہوں، لیکن کیا حدود کے احکامِ شرعی کا استنباط بھی دلیلِ قطعی ہی سے ضروری ہے اور کیا خبر واحد سے حدود کے احکام مستنبط نہیں کئے جا سکتے؟ اس میں اہل فن کا اختلاف ہے، شوافع، حنابلہ، احناف میں قاضی ابو یوسف اور ابوبکر جصاص رازی، نیز اکثر اہلِ علم حدود اور ان معاملات میں بھی جو شبہہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں خبر واحد کو کافی دلیلِ شرعی تسلیم کرتے ہیں، ابو عبداللہ بصری اور کرخی اس کے خلاف ہیں[2] ۔۔۔ میرا خیال ہے کہ شراب نوشی کی حد شرعی ۔۔۔ جو خبر واحد ہی پر مبنی ہے ۔۔۔ سے جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

راوی کی طرف سے روایت کے معنیٰ کی تعیین

صحابی نے ایک روایت نقل کی، وہ روایت مجمل یا یکساں طور پر مختلف معنوں میں مشترک اور

---

(۱) آمدی: الاحکام۔ ج ۲۔ ص ۱۹-۱۱۸۔

(۲) حوالۂ سابق۔ ج ۲۔ ص: ۱۲۹۔

ان کی متحمل ہو، صحابی ان میں سے کسی ایک معنیٰ کی تعیین کرے تو صحابی کی تشریح و توضیح کے مطابق عمل ہوگا۔ فیعمل علی حمل الراوی[1] ـــــــــ اگر روایت کا ظاہری مفہوم اور ہے اور صحابی نے اس کا کوئی ایسا مفہوم مقرر کیا ہو جو خلافِ ظاہر ہو۔ مثلاً روایت کا ظاہر وجوب یا تحریم کا متقاضی ہو، اور راوی اس کو محض استحباب یا کراہت پر محمول کرے تو اکثر فقہاء و شوافع اور احناف میں ابوالحسن کرخی کا خیال ہے کہ روایت کے ظاہری معنیٰ پر عمل کیا جائے گا اور راوی کی تفسیر و توضیح کو نظرانداز کر دیا جائے گا۔ خود امام شافعیؒ کا قول منقول ہے کہ میں ایک حدیث کو ایسے لوگوں کی رائے کی وجہ سے کیونکر چھوڑ دوں جن کا حال یہ ہے کہ اگر میں ان کا معاصر ہوتا تو حدیث کے ذریعہ ان کے خلاف استدلال کرتا؟ کیف اترک الخبر لاقوال لو عاصرتھم لحاججتھم بالحدیث؟[2] جب کہ اکثر احناف کے نزدیک صحابی کی تشریح پر ہی عمل کیا جائے گا۔ یعمل بما حمل علیہ الصحابی[3]

مثلاً ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جو اسلام سے مرتد ہو جائے اسے قتل کر دو: "من بدل دینہ فاقتلوہ"۔ اس میں بلا تخصیص مرد و عورت ہر مرتد کو قتل کئے جانے کا حکم ہے۔ لیکن خود امام ابو حنیفہؒ نے حضرت ابن عباسؓ ہی سے نقل کیا ہے کہ عورتیں مرتد ہو جائیں تو انہیں قتل نہ کیا جائے، بلکہ قید کر دی جائیں، ان کو دعوت اسلام دی جائے اور اسلام لانے پر مجبور کیا جائے۔ گویا ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ اس حدیث کی تشریح ہے کہ وہاں صرف مردوں کو قتل کئے جانے کا حکم ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اسی کے قائل ہیں۔ امام مالکؒ، شافعی اور احمدؒ کے نزدیک مرتدین ـــ مرد ہوں یا عورتیں ـــ مستحق قتل ہیں۔[4]

۶۔ راوی کا عمل روایت کے خلاف

اگر روایت کا معنیٰ واضح ہو اور روایت کے قبول کئے جانے کے لئے جو عمومی شرطیں ہیں وہ سب موجود ہوں، لیکن خود راوی کا عمل اس کے خلاف ہو تو مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک پھر بھی یہ روایت

---

(۱) آمدی: الاحکام، ج ۲، ص ۱۲۹۔ (۲) حوالۂ سابق۔

(۳) ارشاد الفحول۔ ۵۹۔ (۴) اصول الفقہ للخضری۔ (ملخصاً)

قابلِ قبول ہو گی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ روایت قبول نہ کی جائے گی"[1] مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اسے سات دفعہ دھویا جائے، مگر خود حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ اس کے خلاف ہے کہ تین بار دھونا کافی ہو جائے گا، چنانچہ امام صاحب نے اسی بنا پر سات بار دھونے والی روایت کو اس باب میں قبول نہیں کیا، کیونکہ امام ابو حنیفہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ راوی کو خود اپنی روایت کو ترک کرنا یقیناً اس بنا پر ہو گا کہ اس کو نسخ کی اطلاع پہونچ چکی ہو گی"[1]

اس عاجز کی رائے ہے کہ محض کتے کے جھوٹے، یا اس طرح کی بعض اور جزئیات کو اساس بنا کر امام ابو حنیفہؒ کی طرف مستقل اس اصول کی نسبت کر دینا قرین انصاف نہیں ہے، راوی کا کسی روایت کو ترک کر دینا مختلف اسباب کے تحت ہو سکتا ہے، اور یہ بھی عجیب نہیں کہ یہ روایت اس کو مستحضر نہ رہ سکی ہو، اس لئے ظاہر روایت کو محض اس احتمال کی بنا پر ــــ کہ راوی کو روایت کا منسوخ ہونا معلوم ہو گا ــــ کیونکر ترک کیا جا سکتا ہے؟ خود امام ابو حنیفہؒ کے یہاں اس کی نظیر موجود ہے کہ اصل روایت کو قبول کیا گیا اور راوی کے عمل کو ترک کر دیا گیا، ابن بریدہ ناقل ہیں کہ ہر دو اذان یعنی اذان و اقامت کے درمیان سوائے مغرب کے نماز نفل کے نماز ہے۔ مگر بیہقی نے انہیں ابن بریدہؓ سے نقل کیا ہے کہ وہ خود مغرب سے پہلے بھی دو رکعت نفل پڑھا کرتے تھے۔ یہاں امام ابو حنیفہؒ نے ابن بریدہؓ کی روایت پر عمل کیا اور ان کے عمل کو اصل نہ بنایا ــــ کتے کے جھوٹے کا مسئلہ یوں ہے کہ ابو ہریرہؓ سے تین دفعہ دھونے کی روایت بھی ہے اور سات دفعہ کی بھی، اب امام ابو حنیفہؒ نے تین والی روایت کو ایک تو ابو ہریرہؓ کے فتویٰ سے موافقت کی وجہ سے ترجیح دیا، دوسرے یوں مطابقت پیدا کی کہ ایک کو وجوب پر محمول کیا اور دوسرے کو مستحب کہا، تاکہ دونوں پر عمل ہو جائے۔

۷۔ صحابی کا عمل خبرِ واحد کے خلاف ہو

ایک صحابیؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی بات کے ناقل ہوں اور دوسرے صحابیؓ کا عمل

---

(۱) اصول الفقہ لابی زہرہ۔ ص ۸۵۔

(۲) اصول الفقہ للخضری۔ ص ۲۲۷۔

اس کے خلاف ثابت ہو، تو اب یہ روایت قابلِ قبول باقی رہے گی یا نہیں؟ اس میں احناف کے یہاں تفصیل ہے۔ اگر روایت ایسے مسئلہ سے متعلق ہو کہ دوسرے لوگوں کا خبر ہونا خلافِ قیاس نہ ہو تو روایت پر عمل کیا جائے گا، مثلاً ابو عبد خزاعی سے مروی ہے کہ نماز میں کوئی شخص قہقہہ لگادے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن حضرت ابو موسیٰ اشعری سے اس کے خلاف ثابت ہے، پھر بھی امام ابوحنیفہؒ نے خزاعی کی روایت کو لیا ——— اور اگر روایت ایسے مسئلہ سے متعلق ہو کہ دوسرے لوگوں کا اس سے بے خبر ہونا مستبعد ہو تو یہ اس روایت کے مقبول ہونے میں رکاوٹ ہو جائے گا۔ چنانچہ حدیث سے ثابت ہے کہ زنا کی ایک سزا سال بھر کی جلاوطنی بھی ہے۔ جو کوڑوں کے علاوہ دی جائے گی، مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اعلانیہ اس پر عمل ترک فرمادیا۔ لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے، اس روایت کو قبول نہ کیا"[1]۔

تاہم میرا خیال ہے کہ اول تو اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ انصاف نہیں کیا گیا ہے احناف نے حضرت عمرؓ کے عمل کی وجہ سے روایت کو ترک نہیں کیا ہے، بلکہ حضرت عمرؓ کے عمل سے یہ اخذ کیا ہے کہ یہ حکم بطور سیاست شرعیہ کے ہے، مصالح کے تحت اس کے نافذ کرنے اور نہ کرنے کا امیر و قاضی اختیار رکھتا ہے، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے اپنے اختیار کو استعمال فرمایا ——— دوسرے اگر واقعی یہ اصول حضرت امام ابوحنیفہ سے ثابت ہو تو حضرت امام اس باب میں تنہا نہیں ہیں۔ امام ترمذی نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ سے حج کے موقعہ سے محصب میں اترنا روایت کیا ہے، یہ روایت ابن عمرؓ کی ہے[2] حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ آپؐ کا یہ عمل تشریعی نہ تھا، بلکہ محض سہولت کے لئے تھا۔ لیس التحصیب بشیئ انما ھو نزل نزلہ رسول اللہ ﷺ ——— امام شافعیؒ نے ابن عباسؓ کی رائے کی وجہ سے حضرت ابن عمرؓ کی صحیح و ثابت روایت کو ترک کردیا ہے اور راوی محصب میں نزول کے استحباب کا انکار کیا ہے۔

---

(۱) اصول الفقہ للخضری، ص: ۲۲۷۔

(۲) ترمذی، ج ۱۔ باب ما جاء فی نزول الابطح۔

۸۔ کثرت سے پیش آمدہ مسائل میں خبرِ واحد

اکثر علماءِ اصول نے نقل کیا ہے کہ ابوعبداللہ بصری اور حنفیہ کے نزدیک خبرِ واحد ان مسائل میں معتبر نہیں ہے جو کثرت سے پیش آیا کرتے ہوں۔ خود احناف کی کتابوں میں بھی بالعموم یہی بات کہی گئی ہے[1]۔ چنانچہ شرمگاہ چھونے کی وجہ سے وضو ٹوٹنے، رات میں نیند سے بیدار ہونے پر ہاتھ دھونے، رکوع کے موقع سے رفع یدین اور روزہ میں بھول کر کھانے کی مثالیں اس سلسلہ میں پیش کی گئی ہیں[2]۔ حنفیہ نے بھی عام طور پر حضرت بسرہؓ کی روایت شرمگاہ چھونے کی وجہ سے وضو ٹوٹنے کے سلسلے میں اس کی مثال میں ذکر کی ہے[3]۔ دوسرے فقہاء ایسے حالات میں بھی خبرِ واحد کو کافی قرار دیتے ہیں، آمدی نے اس پر یوں استدلال کیا ہے کہ ابن عمر راوی ہیں: ہم لوگ چالیس سال تک مزارعت (بٹائی داری) پر کاشت کرتے رہے، پھر رافع بن خدیج سے معلوم ہوا کہ آپؐ نے اس سے منع فرمایا ہے، چنانچہ ہم لوگ اس سے رک گئے، اسی طرح دادی کے حصۂ میراث پانے کے سلسلہ میں مغیرہ کی روایت پر حضرت ابوبکر و عمرؓ نے رجوع فرمایا، حالانکہ یہ مسائل کثرت سے پیش آمدہ مسائل میں سے ہیں[4]۔ شوکانی نے لکھا ہے کہ ایسے معاملات میں بھی خبرِ واحد پر عمل کرنا صحابہ و تابعین کے عہد میں مروج تھا[5]۔

مجھ کوتاہ علم کا خیال ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف اس اصل کی نسبت بھی صحیح نہیں ہے یوں بھی صریحاً امام ابوحنیفہؒ کی رائے کی صراحت کتابوں میں نہیں ملتی، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ یہ بعض احناف کی رائے ہو، جیسا کہ آمدی نے لکھا ہے: خلافاً للکرخی و بعض اصحاب ابی حنیفۃؒ[6]۔ اگر ایسے احکام کو جمع کیا جائے، جن میں عموم بلویٰ کے باوجود خبرِ واحد کو احناف نے قبول کیا ہے تو ایک رسالہ ہو جائے

---

(۱) دیکھئے: حسامی، ص ۶۶۔ (۲) آمدی: الاحکام، ج ۲، ص ۱۲۵۔

(۳) یہ امر بھی کم دلچسپ نہیں کہ ایک طرف حنفیہ اس روایت کو خبرِ واحد ہونے کی وجہ سے درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے، دوسری طرف مخالفین اس کو تواتر تک پہونچاتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ ۱۷ اصحابؓ (بسرہؓ، جابرؓ، ام حبیبہؓ، سعدؓ، ابوہریرہؓ، ام سلمہؓ، زید بن خالدؓ، ابن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، ابن عباسؓ، ابن اروی بنت انیسؓ، انسؓ، قبیصہؓ، معاویہؓ اور نعمانؓ) سے مروی ہے۔ اصول الفقہ ۲۳۴۔

(۴) حوالۂ سابق۔ (۵) ارشاد الفحول، ص ۵۶۔ (۶) الاحکام، ج ۲، ص ۱۲۵۔

غور کیا جائے کہ قے اور نکسیر کی وجہ سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے، سر کے بچے ہوئے پانی سے کان کا مسح کرنا بھی مسنون ہے، بلا وضوء سلام کا جواب مکروہ ہے، بلّی کا جوٹھا مکروہ ہے، سجدۂ سہو کی ایک خاص کیفیت مقرر ہے، ان تمام احکام میں سوائے خبرِ واحد کے اور کون سی دلیل ہے اور باوجود ان امور میں ابتلائے عام کے کیا حنفیہ خبرِ واحد ہی کو قبول نہیں کرتے ؟

پھر دیکھیے کہ آمدی نے ایسے مسائل میں خبرِ واحد کو نظر انداز کرنے کی بابت جو مثالیں دی ہیں کیا ان پر وہ تمام فقہاء عامل ہیں جو خبرِ واحد کو ان مسائل میں حجت تسلیم کرتے ہیں، رات میں نیند سے بیدار ہونے پر ہاتھ دھونے کا وجوب صرف امام احمدؒ کے یہاں ہے، شرمگاہ چھونے کی وجہ سے وضوء کے قائل امام مالکؒ بھی نہیں ہیں۔ روزہ میں بھول کر کھا لینے کی وجہ سے روزہ ٹوٹنے کی رائے امام ابوحنیفہؒ کی بھی ہے۔ پس ضرور ہے کہ ان فقہاء کے نزدیک ضرور اس اصل کے سوا ان روایات کو ترک کرنے کا کوئی اور سبب بھی ہوگا، بلکہ ہے اور کتابوں میں مذکور ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی کچھ دوسرے وجوہ ہوں گے، بلکہ ان تمام مسائل میں روایات متعارض ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ نے ایک خبرِ واحد کو کسی اور خبرِ واحد ہی کی وجہ سے ترک کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ آپ کے نزدیک خبرِ واحد کے قبول کئے جانے کے لئے من جملہ دوسری شرطوں کے ایک یہ بھی ہے کہ راوی تفقہ اور اجتہاد میں معروف ہو، ایسی صورت میں خبرِ واحد کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا جائے گا۔ اگر راوی فقیہ نہ ہو تو قیاس راجح ہوگا اور خبرِ واحد رد کردی جائے گی۔

الراوی ان عرف بالفقہ والتقدم فی الاجتہاد کالخلفاء الراشدین والعبادلۃ کان حدیثہ حجۃ یترک بہ القیاس خلافاً لمالک فانہ قال القیاس مقدم علی خبر الواحد ان خالفہ، لما روی ان ابا ھریرۃ لما روی من حمل جنازۃ فلیتوضاء قال لہ ابن عباس: ایلزمنا الوضوء من حمل عیدان یابسۃ۔[1]

راوی اگر فقہ اور اجتہاد کی امتیازی صلاحیت میں معروف ہو جیسے خلفاء راشدین اور عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ تو اس کی حدیث حجت ہوگی اور قیاس کو اسکی وجہ سے چھوڑ دیا جائے گا، بخلاف امام مالکؒ کے، ان کے نزدیک قیاس خبرِ واحد پر مقدم ہوگا، اگر وہ قیاس کے خلاف ہو، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ نے جب جنازہ اٹھانے کی وجہ وضو کرنے کی روایت نقل کی تو ابن عباسؓ نے کہا کہ کیا سوکھی لکڑیوں کو اٹھانے سے وضو کرنا ہوگا۔

(۱) کشف الاسرار، ج ۲، ص ۲۲۔

فقہ حنفی کے متاخرین کی کتابوں میں عام طور پر اس کو بطور اصول وقاعدہ کے ذکر کیا گیا ہے، اور غیر فقیہ راوی کے لئے حضرت ابوہریرہؓ کی مثال ذکر کی گئی ہے ـــــ لیکن حقیقت یہ ہے کہ تمام احناف یا صاحبِ مذہب امام ابوحنیفہؒ کی طرف اس کی نسبت محض ظن وتخمین پر مبنی ہے۔ اصل میں یہ رائے عیسٰی بن ابان کی ہے، جس کو قاضی ابوزید وغیرہ نے اختیار کیا ہے، اور اکثر متاخرین نے انہی کی پیروی کی ہے۔ پھر اس اصول کی تخریج ان جزئیات کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے کہ امام صاحب نے بیع مصراۃ[۱] اور بیع عرایا[۲] وغیرہ کو بہ مقابلہ قیاس کے رد کر دیا ہے، جس کی وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ آپؒ نے ان کے راوی کے غیر فقیہ ہونے کی وجہ سے اس کو رد کیا ہو گا ـــــ امام کرخی اور بعض دوسرے مشائخ احناف کے نزدیک، ہر عادل وضابط راوی کی روایت قبول کی جائے گی، جو کتاب وسنت کے خلاف نہ ہو اور وہ قیاس پر مقدم ہو گی۔ ابوالیسر کا بیان ہے کہ یہی اکثر علماء کی رائے ہے، اس لئے کہ راوی کے عادل وقوی الحفظ ہونے کے باوجود نقل روایت میں غلطی اور تغیر محض ایک موہوم بات ہے[۳]۔ مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کہتے ہیں کہ: دیکھو کہ روزہ کی حالت میں بھول کر کھانے پینے کی وجہ سے روزہ نہیں ٹوٹنے کی روایت قیاس کے خلاف ہے اور راوی ابوہریرہؓ ہیں، پھر بھی امام صاحب نے اسے قبول کیا اور کہا کہ اگر روایت نہ ہوتی تو قیاس پر عمل کرتا: "لولا الروایة لقلت بالقیاس" امام ابویوسفؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ انہوں نے حدیث "مصراۃ" کو قبول کیا ہے اور خریدار کو اسی حدیث کے مطابق اختیار دیا ہے[۴]۔

امام ابوحنیفہ سے مختلف مسائل میں جو رائے ہیں وہ بجائے خود اس کی نفی کرنے کے لئے کافی ہیں، حضرت سلمان ابوایوب انصاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ استنجاء کی حالت میں قبلہ کا استقبال اور استدبار مطلقاً مکروہ ہے اور اس میں عمارت اور صحرا کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

---

(۱) جانور کے تھن کا دودھ روک کر فروخت کرنا، تاکہ خریدار دھوکہ کھا جائے اور اسے جانور کے زیادہ دودھ دینے کا خیال ہو۔ (۲) اس کی تفسیر میں اختلاف ہے، مشہور ہے کہ ایک خاص مقدار میں درخت پر لگی ہوئی کھجور کے بدلہ ٹوٹی ہوئی کھجور کا سودا کرنا "بیع عرایا" ہے۔

(۳) مقدمہ فتح الملہم، ج ۱، ص ۱۱ (۴) حوالۂ سابق۔

جب کہ حضرت عائشہ رضؓ اور ابن عمرؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ممانعت صرف صحرا اور کھلی جگہوں پر ہے عمارت کے اندر نہیں۔ اہل علم کے لئے یہ بات ادنیٰ درجہ بھی قابل تامل نہیں کہ حضرتِ عائشہؓ وابن عمرؓ کا پایۂ تفقہ حضرت سلمانؓ وابو ایوبؓ سے اونچا ہے، اس کے باوجود حضرۃ الامام نے ان حضرات کی روایت پر اپنی رائے کی اساس رکھی اور حضرت عائشہؓ وابن عمرؓ کی روایات میں تاویل سے کام لیا، رہ گئی "بیع مصراۃ" وغیرہ کی روایتیں تو ان کو رد کرنے کی کچھ اور وجوہ ہیں، جن کا آئندہ ذکر ہوگا۔

ہاں، ایک حد تک یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ دو صحیح روایتوں میں تعارض پیدا ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں وہ روایت جو زیادہ افقہ راویوں سے منقول ہو، بمقابلہ اس روایت کے جو "احفظ" رواۃ سے منقول ہو قابلِ ترجیح ہوتی ہے، اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام اوزاعیؒ کا مکالمہ مشہور ہے، کہ امام اوزاعیؒ نے رکوع سے پہلے اور رکوع کے بعد رفع یدین کے ثبوت پر ابن عمرؓ کی حدیث پیش کی جو سالم اور نافع کے واسطے سے ابن عمرؓ تک پہونچتی ہے۔ اس کے جواب میں امام ابوحنیفہ نے ابن مسعودؓ کی روایت پیش فرمائی، جس میں صرف تکبیر تحریمہ کے موقع سے رفع یدین کا ذکر ہے، اور حماد، ابراہیم نخعی اور علقمہ کے واسطے سے ابن مسعودؓ تک پہونچتی ہے، اوزاعی نے وجہ ترجیح یہ بتائی کہ ان کی روایت میں واسطے کم ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ نے ابن مسعودؓ کی روایت کو ترجیح دینے کا سبب قرار دیا کہ اس کا سلسلۂ سند فقیہ رواۃ پر مشتمل ہے —— مگر غالباً یہ اس صورت میں ہے، جب کہ دو علاحدہ اور مستقل روایتیں ہوں، اگر ایک ہی روایت ہو اور اس کو دو مختلف راوی علاحدہ علاحدہ طریقوں سے نقل کریں جن میں تضاد ہو تو پھر وہاں یہ اصول شاید نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور نسبۃً احفظ راوی کی روایت قبول کی جاتی ہے، مثلاً "آمین" کے سلسلہ میں جو روایت ہے اس کو سفیان نے "مد بھا صوتہ" کے الفاظ سے نقل کیا ہے، یعنی آپؐ نے آمین بہ آواز بلند کہی، شعبہ نے "خفض بھا صوتہ" والی روایت نقل کیا ہے کہ آمین پست آواز میں کہی۔[1]

---

(۱) ترمذی باب ما جاء فی التامین۔

عیسیٰ بن ابان وغیرہ جن کے نزدیک قیاس کے مقابلے غیر فقیہ راوی کی روایت قبول نہیں کی جاتی، بعض صحابہؓ کے عمل سے استدلال کرتے ہیں، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ نیند سے بیدار ہونے کے بعد پہلے پانی سے دونوں ہاتھ دھوئے جائیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ابن عباسؓ نے اس حدیث کو یہ کہہ کر رد کردیا کہ: "کیف یصنع بالمہراس ؟" ——— حضرت ابوہریرہؓ ہی کی ایک اور روایت ہے کہ آگ میں پکی ہوئی چیز کے استعمال سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، ابن عباسؓ نے اس سے معارضہ کیا پھر گرم پانی سے وضو کرنے کا کیا حکم ہوگا ؟ یہ اور اس طرح کی بعض اور روایات میں قیاس کو مقدم رکھ کر خبر واحد کو ترک کردیا گیا ہے ——— جن لوگوں کو عیسیٰ بن ابان کی رائے سے اتفاق نہیں ہے، وہ ان بہت سی روایات کو پیش کرتے ہیں، جن میں خود صحابہؓ نے کسی عام راوی کی روایت اور خبر واحد کی بنا پر قیاس کو ترک کردیا ہے۔ مثلاً اسی کو دیکھئے کہ قیاس کہتا ہے کہ شوہر کے خوں بہا (دیت) میں سے بیوی کو وراثت نہ ملے، کیونکہ موت کے ساتھ ہی رشتۂ زوجیت ختم ہوچکا ہے جو میراث کے استحقاق کے لئے اصل اور اساس ہے۔ اس کے مقابلہ ضحاک کی روایت ہے کہ عورت کو شوہر کی دیت سے وراثت ملے گی، چنانچہ باوجود اس کے کہ ضحاک ایک فقیہ کی حیثیت سے معروف نہیں، پھر بھی ابوبکرؓ و عمرؓ نے بمقابلہ قیاس کے ان کی روایت کو زیادہ قابل عمل سمجھا۔

اس طرح کی بہت سی روایات ہیں جو ہمیں عہد صحابہؓ میں ملتی ہیں، جہاں تک عیسیٰ بن ابان کا استدلال ہے، تو اس سے اتفاق مشکل ہے، اوّل تو حضرت ابوہریرہؓ جیسے جلیل القدر، عالی منزلت اور محدث صحابی کو تفقہ سے محروم قرار دینا ہی ستم ظریفی ہے، جب کہ ان کو اصحاب تقویٰ صحابہؓ میں شمار کیا گیا ہے اور بعد کے ادوار میں فقہ حنبلی اور فقہ ظاہری کی اصل بنیاد ابوہریرہؓ ہی کی روایات اور فتاویٰ پر ہے۔

دوسرے جو حدیثیں مثال میں پیش کی جاتی ہیں، ان میں حدیث رد نہیں کی گئی ہے، بلکہ حدیث کو قبول کرتے ہوئے اس کی تطبیق میں اختلاف ہے، حضرت ابوہریرہؓ ان روایات کو وجوب کا درجہ دیتے تھے اور دوسرے صحابہؓ ان کو محض استحباب پر محمول کرتے تھے، تاکہ مختلف روایات میں تعارض پیدا نہ ہونے پائے اور کسی حدیث کو رد کردینے اور قبول کرتے ہوئے اس کا مخصوص محل متعین کرنے میں جو فرق ہے وہ اہل علم کی نظر سے مخفی نہیں۔

۱۰- خبر واحد اور قیاس میں تعارض

راوی کے فقیہ ہونے اور نہ ہونے سے قطع نظر اگر خبر واحد اور قیاس میں تعارض پیدا ہو جائے تو کیا صورت اختیار کی جائے گی؟ اور اس میں بھی اختلاف ہے اور اس سلسلہ میں چار مذاہب نقل کئے جاتے ہیں:

۱- اگر ان دونوں میں تطبیق ممکن ہو تو خبر واحد مقدم ہو گی اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، یہ رائے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور کرخی کی طرف منسوب ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے خود اپنے اجتہاد کا جو منہج بیان فرمایا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہی رائے ان کی بھی ہے۔[۱]

۲- امام مالکؒ کے نزدیک قیاس مقدم ہو گا۔

۳- عیسیٰ بن ابان کی رائے ہے کہ اگر راوی ضابط اور صاحب علم ہو تو اس کی حدیث قیاس پر مقدم ہو گی، ایسا نہ ہو تو اب یہ مجتہد کے اجتہاد پر موقوف ہے کہ وہ جس کو چاہے مقدم رکھے۔

۴- ابوالحسین بصری کہتے ہیں کہ قیاس کی بنیاد جس علت پر ہے اگر وہ علت نص قطعی سے ثابت ہے تو قیاس کو اولیت حاصل ہو گی اور اگر علت "نص" سے مستنبط ہو، یا جس "نص" میں مذکور ہو وہ خود قطعی نہ ہو، یا نص قطعی میں علت صریحاً مذکور ہو، مگر مقیس (جس کو قیاس کیا جارہا ہو) میں اس علت کا پایا جانا یقینی نہ ہو تو خبر واحد مقدم ہو گی۔[۲]

ہاں یہاں اس بات کی وضاحت کر دینی مناسب ہو گی کہ قاضی عیاض اور ابن رشد وغیرہ نے اس مسئلہ میں امام مالکؒ سے دو طرح کی رائیں نقل کی ہیں، ایک وہ جس کا اوپر ذکر ہوا، دوسرے وہ جو جمہور کے مطابق ہے کہ خبر واحد قیاس پر مقدم ہو گی۔[۳]

ابوزہرہ نے امام مالکؒ کے یہاں اس کی بہت سی نظریں پیش کی ہیں، مثلاً حدیث میں مذکور ہے

---

(۱) آمدی ۳/ ۱۳۰۔

(۲) آمدی: الاحکام، ج ۳، ص ۱۳۰۔ ارشاد الفحول - ۵۵ - ابوحنیفہؒ، ص ۲۸۶-۸۷۔

(۳) شرح التنقیح - ۷۶۱۔

کہ برتن میں کتا منہ ڈال دے تو اسے سات دفعہ دھویا جائے۔ اس روایت کا تقاضا ہے کہ کتے کا جھوٹا ناپاک سمجھا جائے، مگر امام مالکؒ اس کے قائل نہیں ہیں۔ خیارِ مجلس کے سلسلہ میں حدیث وارد ہے کہ ایجاب وقبول کے بعد بھی جب تک مجلس ختم نہ ہو جائے فریقین کو اپنی بات سے رجوع کرنے کا حق حاصل ہے، مگر امام مالکؒ اس کے قائل نہیں ہیں، روایت ہے کہ کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کے ذمہ روزے باقی ہوں تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزے رکھ لے: "من مات وعلیہ صیام صام عنه ولیه"، مگر امام مالکؒ نے اس حدیث کو رد کر دیا ہے۔ وغیرہ[1]۔

مگر غور کیا جائے، اس طرح کی جزئیات ہر فقیہ کے یہاں مل جائیں گی، چنانچہ انہیں مثالوں میں غور کیا جائے کہ صرف پہلے مسئلہ (کتے کا جھوٹا) میں امام مالکؒ منفرد ہیں، ورنہ خیارِ مجلس والے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ اور نیابۃً روزہ ادا کرنے کے باب میں امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ امام شافعیؒ بھی یہی رائے رکھتے ہیں ——— حقیقت یہ ہے کہ نصوص بہر طور قیاس پر مقدم ہیں، البتہ جہاں قیاس کو کسی قوی تر دلیل کی تائید حاصل ہوتی ہے، وہاں مختلف فقہاء اپنے مذاق و مزاج کے اعتبار سے قیاس کو خبرِ واحد پر ترجیح دیدیتے ہیں۔ جیسا کہ میں ابھی آگے عرض کروں گا۔

اس کوتاہ علم کی رائے

اس کم سواد کا خیال ہے کہ احناف اور مالکیہ کی طرف مختلف وجوہ سے خبرِ واحد کو ترک کرنے یا رد کر دینے کی جو نسبت کی گئی ہے، وہ محض غلط فہمی پر مبنی ہے ——— اس سلسلہ میں ان حضرات کے یہاں دو علاحدہ اصول ہیں جن کے تحت خبرِ واحد رد کی جاتی ہے۔

۱۔ خبرِ واحد دین کے قواعدِ ثابتہ کے خلاف نہ ہو

اوّل: یہ کہ احناف اور مالکیہ کے نزدیک دین وشریعت کے "قواعد اساسیہ ثابتہ" کے مقابلہ خبرِ واحد رد کر دی جاتی ہے، یعنی اگر خبرِ واحد کا تعارض کسی ایسی بات سے ہو رہا ہے جو احکامِ

---

(۱) مالک: ص ۲۵۴۔

شرع میں بمنزلۂ ایک اساسی قاعدہ کے ثابت اور تسلیم شدہ ہو۔ مثلاً یہ ایک مسلمہ امر ہے کہ ہر شخص شخص کو اپنا عمل ہی کام آئے گا، ارشاد ربانی ہے: "لیس للانسان الا ما سعی" (النجم-۳۹) اس کے مقابلہ میں وہ حدیث ہے، جس میں یہ بات کہی گئی ہے کہ مردہ کی طرف سے اس کا ولی روزہ رکھ سکتا ہے، چنانچہ اس حدیث کو ترک کر دیا گیا، قانونِ جزا میں یہ بات مسلم ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کی جو چیز ضائع کر دے، بطورِ تاوان اس کا "مثل" واپس کرنا ہوگا، یا تو ایسا مثل جو صورتاً ہو، یا اس کی قیمت جو مثل قیمت کا درجہ رکھتی ہو۔ اسی طرح یہ بھی اصول ہے کہ کسی شئ کے ضائع ہو جانے پر نقصان کا جو ذمہ دار ہو اس کے نفع کا حقدار بھی وہی ہوگا: "الغرم بالغنم" اب "بیع مصراۃ" کے مسئلہ کو دیکھئے۔ ایک شخص جانور کا دودھ چند دنوں روک کر دوسرے سے فروخت کرتا ہے اور بعد کو جب خریدار کو معلوم ہوتا ہے کہ اسے دھوکہ دیا گیا ہے اور یہ بتانے کے لئے کہ یہ جانور زیادہ دودھ دیتا ہے، چند دنوں اس کا دودھ روک کر رکھا گیا ہے تو وہ اسے واپس کرتا ہے اور واپس کرتے ہوئے ایک صاع کھجور حدیث کے مطابق واپس کرتا ہے، اب یہاں دونوں اصول کی خلاف ورزی ہو رہی ہے، چند دنوں کے دودھ کے بدلے جو شئ واپس کرائی جارہی ہے، وہ نہ اس کا صورۃً مثل ہے اور نہ معنیً اسی طرح غور کرو کہ اگر اس مدت میں وہ جانور ہلاک ہو جاتا تو اس کی ذمہ داری خریدار پر ہوتی، تو ضرور ہے کہ اس درمیان دودھ کی صورت میں جو نفع ہوا ہے اس کا مالک بھی خریدار ہی ہو، اور اس پر اس نفع کا بدل واجب نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ ان مسلمہ قواعد کو خبر واحد پر ترجیح دیتے ہیں۔

"سدِ ذریعہ" احکامِ شرع کی ایک اہم اساس ہے، جس کا مقصد ان ذرائع کا سدباب ہے جو انسان کو کسی برائی اور گناہ تک لے جاتے ہیں۔ رمضان المبارک کے بعد شوال میں چھ روزوں کی فضیلت اور استحباب حدیث میں مروی ہے، مگر اس سے وہم ہوتا ہے کہ لوگ ۳۰ کی جگہ ۳۶ روزوں کو فرض کا درجہ نہ دیدیں، اس لئے امام مالکؒ نے اس حدیث کو "سدِ ذرائع" کے اصول کے خلاف باور کرتے ہوئے قبول نہ کیا ——— جسم تمام کا تمام پاک ہے، عورتیں بھی پاک ہیں، یہ ایک قاعدۂ مسلمہ ہے کہ پاک تو کیا ناپاک چیزوں کو بھی محض چھو لینے سے وضو نہیں ٹوٹتا تاوقتیکہ جسم کے اندر سے نجاست کا خروج نہ ہو، وہ روایات جو شرمگاہ یا عورت کے چھونے سے وضوء

ٹوٹ جانے کو بتاتی ہیں، ان اصولِ مسلمہ کے خلاف ہیں، لہٰذا حنفیہ نے ان احادیث کو قبول نہ کیا۔

ابن عربی نے اسی اصول کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

اذا جاء خبر الواحد معارضا لقاعدة من قواعد الشرع هل یجوز العمل به قال ابو حنیفة لا یجوز العمل به وقال الشافعی یجوز وتردد مالك فی المسئلة قال ومشهور والذی علیه المحول ان الحدیث ان عضدته قاعدة اخری قال به وان كان وحده ترکه۔[1]

جب خبرِ واحد شریعت کے قواعد میں سے کسی قاعدہ کے معارض ہو تو کیا اس پر عمل کرنا جائز ہے؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام مالکؒ کو مسئلہ میں تردد ہے لیکن جو بات مشہور ہے اور جسے قبول کیا گیا ہے وہ یہی ہے کہ اگر کسی دوسرے قاعدہ سے حدیث کی تائید ہوتی ہو تب تو اس پر عمل ہوگا ورنہ اسے ترک کر دیا جائے گا

... ...

احناف میں قاضی ابو زید دبوسی نے لکھا ہے:

الاصل عند اصحابنا ان خبر الآحاد متی ورد مخالفاً لنفس الاصول مثل ماروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ اوجب الوضوء مس الذکر لم یقبل اصحابنا۔[3]

... ...

ہمارے اصحاب کے یہاں اصل یہ ہے کہ خبرِ واحد جب نفسِ اصول (دین) کے خلاف ہو، جیسے وہ روایت جو شرمگاہ چھونے کی وجہ سے وضو کو واجب قرار دیتی ہے، تو ہمارے اصحاب اسے قبول نہیں کرتے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس اصل پر نہ صرف احناف و مالکیہ بلکہ تمام ہی فقہاء عامل ہیں، اس سلسلہ میں ترمذی کے اس بیان کو سامنے رکھنا چاہیے کہ ان کی سنن کی دو روایات باوجود صحتِ سند کے بالاتفاق متروک ہیں، ایک تو بلا مرض و بلا عذر کے دو نمازوں کو ایک وقت میں ہی جمع کر کے ادا کرنا کہ کسی کا اس روایت پر عمل نہیں ہے، دوسرے چوتھی دفعہ شراب نوشی پر مجرم کو قتل کی سزا دینا۔[2] اسی طرح

---

(۱) مالک: ۲۵، ابو زہرہ نے الموافقات سے نقل کیا ہے۔

(۲) ترمذی ۲/۲۳۳۔ کتاب العلل۔ (۳) تاسیس النظر، ص: ۷۷۔

آگ میں پکی ہوئی چیزوں سے وضو ٹوٹنے کی روایت ایک متاخر الاسلام صحابی حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے، پھر بھی متروک ہے۔[1] اونٹ کے گوشت سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ بھی سوائے حنابلہ کے جمہور فقہاء کے نزدیک اس سے متعلق حدیث پر عمل نہیں ہے۔[2]

اسی طرح بعض دفعہ ضعیف روایات کو بمقابلہ قوی روایات کے اس لئے ترجیح دی جاتی ہے کہ وہ دین کے قواعد مسلمہ سے مطابقت رکھتی ہیں، مثلاً امام ترمذی نے دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک روایت ابن عباسؓ کی ہے کہ: صاحبزادی رسولؐ حضرت زینبؓ کے شوہر ابو العاص کافر تھے، چھ سال بعد اسلام قبول کیا، حضورؐ نے ان کو نئے نکاح کے بغیر نکاحِ اوّل ہی پر ان کے حوالے کر دیا۔[3] بظاہر یہ روایت دین کی اس اصل کے خلاف ہے کہ شوہر شرک پر قائم رہے تو نکاح ختم ہو جاتا ہے، اور جب نکاح ختم ہو گیا تو دوبارہ ازدواجی زندگی کے لئے ظاہر ہے کہ "نکاح جدید" کی ضرورت پڑے گی۔ دوسری طرف اس واقعہ میں اس تسلیم شدہ اصل کے مطابق ایک "نسبۃً" ضعیف روایت عبداللہ بن عمرو کی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینبؓ کو نئے نکاح اور نئے مہر کے ساتھ ابو العاص کے حوالہ کیا۔ امام ترمذی نے اس کی سند کے بارے میں کہا ہے: "ھٰذا حدیث فی اسنادہ مقال"[4] یہاں تمام ہی اہل علم نے اس دوسری روایت کو باوجود اس کے ضعف کے قبول کیا ہے۔

مجھے یہ عرض کرنے کی اجازت دیجئے کہ حدیث کی تنقید اور اس کے رد و قبول کے لئے اس اصل کا سراغ خود عہد صحابہؓ میں بھی ملتا ہے، سیدنا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے میت کے پسماندگان کے اس پر رونے کی وجہ سے نزولِ عذاب کی روایت (ان المیت لیعذب ببکاء اھلہ علیہ[5]) کا انکار اس لئے کیا ہے کہ یہ اسلام کے اس تصور کے خلاف ہے کہ ایک شخص کے گناہ کا بوجھ دوسرے شخص پر نہیں ہے (لا تزر وازرۃ وزر اخری (انعام-۱۶۴))، معراج کے موقع سے آپؐ کے لئے رویت باری کا انکار کیا ہے۔[6]

---

(۱) ترمذی عن ابی ہریرۃ، باب الوضوء مما غیرت النار (۲) ترمذی عن البراء، باب الوضوء من لحوم الابل۔

(۳) ترمذی عن ابن عباسؓ ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدہما (۴) حوالۂ سابق۔

(۵) ترمذی عن ابن عمر، باب ما جاء فی الرخصۃ فی البکاء علی المیت۔ (۶) نووی علی مسلم ۱/۹۷۔

کہ یہ "لاتدرکہ الابصار" (انعام - ۱۰۳) نگاہیں خدا کا دیدار نہیں کرسکتیں کے مغائر ہے۔ فاطمہ بنت قیس کی روایت ہے کہ مطلقہ بائنہ کے لئے عدت کا نفقہ و سکنیٰ واجب نہیں[1]۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس حدیث کو قبول نہ کیا اور اس کو کتاب و سنت کے اصول ثابتہ کے خلاف قرار دیا[2]۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جو ہمیں خود قرنِ اوّل میں ملتی ہیں۔

میرا خیال ہے کہ بعض احناف کا نماز کے وقت مسواک کو مسنون نہ سمجھنا، استنجا میں تثلیثِ احجار کو ضروری قرار نہ دینا حدیث عرینہ کے برخلاف کھائے جانے والے جانوروں کے بول و براز کو بھی ناپاک کہنا، اور اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جو اس اصل سے متعلق ہیں اور مختلف مکاتبِ فقہ میں کثرت سے ان کی نظیریں موجود ہیں، یہ اور بات ہے کہ بعض روایات پر اس اصول کے منطبق ہونے اور نہ ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

۲- خبر واحد کے قبول و عدم قبول میں تلقی کا اثر

دوسرے حدیث کے رد و قبول میں ایک اہم حیثیت "تلقی بالقبول" کو حاصل ہے یعنی جو روایت علماء امت کے نزدیک عملی طور پر درجۂ قبول حاصل کرلیتی ہے وہ قبول ہوتی ہے اور باوجود صحت سند کے اگر کسی حدیث کو پایۂ قبول امت کا حاصل نہ ہوسکا تو وہ حدیث رد کردی جاتی ہے، اس لئے کہ اجتماعی طور پر امت کا کسی امر کو قبول یا رد کرنا مزاجِ دین سے اس کی مطابقت اور عدم مطابقت کو ظاہر کرتا ہے، ذخیرۂ حدیث میں کثرت سے اس کی نظیریں اور مثالیں موجود ہیں۔ آپؐ نے فرمایا: باندی کی طلاق دو اور اس کی عدت دو حیض ہے۔ "طلاق الامة تطلیقتان وعدتها حیضتان"[3]۔ امام ترمذی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے، پھر بھی امت کا اس پر عمل ہے، اسی طرح سمندر کے بارے میں معروف روایت ہے کہ اس کا پانی پاک ہے: "الطهور ماؤه" امام ترمذی نے اس کے متعلق کہا ہے: اصل الحدیث لایصححون مثل اسناده[4]۔

---

(۱) بیہقی، ۷/ ۴۷۱، باب المبتوتة لانفقة لها الخ (۲) بیہقی، ۷/ ۴۷۵، باب من قال لها النفقة۔

(۳) ترمذی عن عائشة باب ما جاء ان طلاق الامة تطلیقتان (۴) قواعد فی علوم الحدیث ۶۱-۶۰ (تھانوی)

اس کے مقابلے ایسی روایات بھی ہیں کہ سند کے اعتبار سے درجہ صحت کو پہونچی ہوئی ہیں، مگر ان کو "تلقی بالقبول" حاصل نہیں ہے، چنانچہ فقہاء کا ان پر عمل نہیں ہے، مثلاً روایت میں یہ مضمون بہ صراحت اور قوی سند کے ساتھ آیا ہے کہ "مستحاضہ کو ہر نماز کے لئے علاحدہ علاحدہ غسل کرنا چاہئے۔"[۱] مگر اس پر فقہاء کے یہاں عمل نہیں ——— کبھی تلقی بالقبول" کی وجہ سے جمہور نے نسبۃً کم قوی روایت کو زیادہ قوی روایت پر ترجیح دیا ہے، مثلاً یہ مسئلہ کہ تیمم میں ہاتھوں کا کہاں تک مسح ہو، اس سلسلہ میں تین طرح کی روایتیں ہیں۔ بعضوں سے معلوم ہوتا ہے کہ گٹوں تک، بعضوں سے کہنیوں تک اور بعضوں سے بغل تک۔ ابن حجر کا بیان ہے کہ بغل تک والی روایت بھی قوی ہے، گٹوں تک والی حدیث سب سے زیادہ صحیح ہے، جب کہ کہنیوں تک والی روایت درجہ "حسن" کو پہونچتی ہے۔ مگر جمہور نے جس حدیث کو قبول کیا ہے وہ یہی "حسن" کے درجہ کی روایت ہے۔[۳]

اس طرح حدیث کے رد و قبول میں قبول عام اور تعامل و تلقی کو خاص اہمیت حاصل ہے اور بہت سی اخبار آحاد اس قاعدہ کے تحت فقہاء کے یہاں رد کر دی جاتی ہیں۔

کلمۂ آخریں

ان تفصیلات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابو حنیفہ کی طرف محض اتباع رائی میں حدیث کو ترک کر دینے کی نسبت صحیح نہیں ہے، بلکہ امام صاحبؒ کے پاس خبر واحد کے قبول و رد کے سلسلہ میں کچھ مقررہ اصول ہیں، جن پر آپ عمل کرتے ہیں، نیز ان اصول و قواعد کے معاملہ میں آپ منفرد نہیں ہیں، بلکہ آپ فقہاء کے یہاں اور قرن اول میں اس کی مثالیں موجود ہیں، امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ جو شخص میری طرف اس کی نسبت کرتا ہے کہ ہم قیاس کو نص پر ترجیح دیتے ہیں وہ کذب و افترار کرتا ہے۔ وهل يحتاج بعد النص الى القياس۔[۴] خود امام صاحب ہی کا بیان

---

(۱) ابوداؤد عن عائشۃ، باب ما روی ان المستحاضۃ تغتسل لکل صلوٰۃ۔

(۲) فتح الباری ۱/ ۵۸۵۔

(۳) المیزان الکبریٰ۔ ج ۱۔ ص ۵۱۔

ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کچھ مروی ہے وہ سر آنکھوں پر ہے، میرے ماں باپ آپ پر قربان، ہمیں آپ کی مخالفت کا حق نہیں، جو صحابہؓ سے منقول ہو ان میں ہم ایک کو دوسرے پر ترجیح دیں گے: وماجاء عن اصحابہ تخیرنا۔ ہاں تابعین سے جو منقول ہو ان کے ہم پابند نہیں کہ وہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی[1]۔

ابن حزم جیسے ناقد کا بیان ہے کہ احناف اس پر متفق ہیں کہ ضعیف روایت بھی ان کے نزدیک رائے پر مقدم ہے[2]۔ مشہور حنفی فقیہ فخر الاسلام بزدوی کہتے ہیں کہ صحابہ کے اقوال بھی قیاس سے مقدم ہیں، چاہے یہ اقوال ایسے امور میں ہو، جن میں قیاس کی گنجائش ہو یا ایسے امور سے متعلق ہوں جن میں قیاس کی بنا پر کوئی بات نہ کہی جا سکتی ہو[3]۔

ھٰذا ما عندی واللہ اعلم

---

(۱) المیزان الکبریٰ ۱/۵۱۔ (۲) قواعد فی علوم الحدیث ۹۵

(۳) حوالۂ سابق۔

مفتی محمد مصطفےٰ مفتاحی
استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ دار العلوم سبیل السلام

اجماع — فقہ اسلامی کا ایک اہم مصدر

احکامِ اسلامی کے استنباط کے مصادر میں سے قرآن وسنت کے بعد اجماع ایک اہم اور عظیم مصدر ہے، نظام معتزلی، خوارج اور شیعہ کے علاوہ تمام امت کا اس پر اتفاق ہے[1]۔

لغت میں لفظ "اجماع" کے دو معنی ہیں: ایک عزم جیسے قرآن کریم میں ہے: فَاَجْمِعُوْٓا اَمْرَکُمْ (پ ۱۱، ع ۱۳) اور جیسے حدیثِ پاک میں ہے: لا صیام لمن لم یجمع الصیام من اللیل (نسائی)

دوسرا معنیٰ اتفاق ہے۔ اس لغوی معنیٰ کے اعتبار سے بنی نوعِ انسان کے ہر طبقہ اور ہر قوم میں کسی امر پر اتفاق ہو سکتا ہے، خواہ وہ دنیوی ہو یا دینی۔ لیکن فقہ اسلامی میں ہر قوم کا اور ہر امر پر "اتفاق" مراد نہیں ہے، بلکہ لغوی معنیٰ کی بہ نسبت اسلامی فقہ میں اجماع کا مفہوم خاص ہے اس سلسلہ میں نظام معتزلی، امام غزالی اور امام علی ابن محمد آمدی نے الگ الگ تعریفیں لکھی ہیں۔ امام آمدی نے مذکور الصدر دونوں حضرات کی تعریفات رد کرکے جامع ومعنی جو تعریف لکھی ہے وہ یہ ہے:

الاجماع عبارۃ من اتفاق جملۃ اہل الحل والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر من الاعصار علی حکم واقعۃ من الوقائع[2]	اجماع نام ہے امتِ محمدیہ میں سے اہل حل وعقد کا کسی زمانہ میں کسی نئے واقعہ پر اتفاق کرنے کا - - - - - - - - - - - - - - -

(۱) التقدیر والتحریر ج ۳، ص ۸۲۔ ارشاد الفحول، ص ۶۵، الاحکام للآمدی ج ۱ ص ۲۵۰۔ (۲) الاحکام، ج ۱ ص ۲۵۴

اجماع عہد بہ عہد

خاتم الانبیا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں اجماع کی ضرورت نہیں تھی، کیوں کہ وحیِ الٰہی کا سلسلہ جاری تھا اور زبانِ رسالت کلامِ باری تعالیٰ کی تبیین و تشریح کا بھی سرچشمہ تھی، اور استنباط و استخراج کا بھی حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اجماع کی ضرورت محسوس ہوئی، چنانچہ عہدِ صحابہؓ میں اس کا آغاز ہوا، جب کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابۂ کرامؓ کے سامنے نئے نئے مسائل آئے، جن کا حل پیش کرنا ضروری تھا، انفرادی اجتہاد میں خطا کا امکان نسبتاً زیادہ تھا، اس لئے بہ نظر احتیاط اجتماعی اجتہاد کی داغ بیل پڑی۔ رحلتِ نبویؐ کے بعد سب سے پہلے مسئلہ خلافت پر اجماع ہوا[1]۔ پھر مانعین زکوٰۃ سے قتال پر اجماع ہوا[2]۔

اجماع دراصل اجتہاد ہے، اجتہاد اگر انفرادی ہو تو قیاس ہے اور اگر اجتماعیت کے ساتھ ہو تو یہی اجتہاد اجماع کہلاتا ہے۔ اجتہاد کی ضرورت ہر دور میں رہی ہے اور ہے، اس لئے اجتہاد ہر دور میں ہوتا رہا اور قیامت تک اس کی ضرورت باقی رہے گی۔

وہبہ زحیلی نے اجماع کے مندرجہ ذیل چار ادوار کا تذکرہ کیا ہے۔

(۱) **دورِ صحابہؓ**: اس دور میں بہ کثرت مسائل پر اجماع ہوا، جیسے خلیفہ کا انتخاب، مانعینِ زکوٰۃ اور مرتدین سے قتال، عراق، مصر اور شام کی اراضی مفتوحہ کی عدم تقسیم کا مسئلہ وغیرہ وغیرہ۔

(۲) **دورِ تابعین**: اس دور میں فقہاء مختلف بلاد و امصار میں منتشر تھے، حکام میں اتنا شعور نہیں تھا کہ وہ فقہاء کو کسی رائے پر متفق کر سکیں، اس لئے اس دور میں اجماع یا تو کمتر ہوا، یا بالکل ہی نہیں ہوا۔

(۳) **عصرِ اجتہاد**: اس دور میں سابقین کے اجماع سے تمسک رہا۔ ہر مجتہد عالم نے فکری شذوذ اور مخالفت کے خوف سے اپنے ماسبق کے اجماع کو اختیار کیا۔

(۴) **فقہاء مذاہب کا دور**: اس دور میں مجتہدین نے مسائل کا حل انفرادی اجتہاد

---

(۱) اصول الفقہ الاسلامی، ج ۱ ص ۴۸۰ (۲) شرح مسلم للنووی، ج ۱ ص ۴۰۔

سے پیش کیا اور ہر مجتہد کے پیرو اپنے مجتہد امام کے مسائل پر جم گئے۔ اس دور کی ابتداء میں اجماع نظر نہیں آتا، کیونکہ شذوذ کے اتہام کا خوف سب کو دامنگیر تھا، بعد میں اس دور میں بھی اجماع ہوا جب ذہنوں سے شذوذ اور مخالفت کا خوف دور ہوا اور اجماع کا یہ مقام ابھر کر سامنے آیا، کہ امت کے مسائل حل کرنے کے لئے اجماع ایک قوی حجت اور واضح سرچشمہ ہے۔[۱]

اجماع کی حجیت

اجماع کی حجیت قرآن کریم کی اس آیت سے ثابت ہے:

وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ	جو شخص رسول کی مخالفت کرے گا، اس کے بعد کہ اس پر ہدایت
مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ	واضح ہو چکی ہو اور اہل ایمان کے راستہ کے علاوہ (دوسرے راستہ) کی پیروی کرے گا
نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ	تو ہم اس کو اس طرف چلائیں گے، جدھر وہ خود پھر گیا اور اسے جہنم میں داخل کریں گے۔

(پ ۵، ع ۱۴)

قاضی ابو یعلیٰ فراء بغدادی، متوفی ۴۵۸ھ نے اس آیت سے اجماع کی حجیت کے ثبوت پر نفیس بحث کی ہے، تمام شکوک اور اعتراضات کا شافی جواب بھی دیا ہے۔[۲] امام آمدی نے بھی اس آیت کے ذیل میں عمدہ گفتگو کی ہے۔[۳]

اجماع کے ثبوت میں مندرجہ ذیل احادیث سے بھی بجا استدلال کیا جاتا ہے:

(۱) لا تجتمع امتی علی ضلالۃ[۴] میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہوگی۔

(۲) ماراٰہ المسلمون حسناً فھو عند اللہ حسن۔ وماراوا سیئا جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ تعالےٰ کے نزدیک اچھا ہے، اور جس چیز کو مسلمان برا سمجھیں

---

(۱) اصول الفقہ الاسلامی۔ ج ۱، ص ۴۸۷۔ وما بعد

(۲) العدۃ، ج ۴، ص ۱۶۴۔

(۳) الاحکام، ج ۲، ص ۲۵۸۔

(۴) ترمذی کتاب الفتن، ابو داؤد، کتاب الفتن، مستدرک حاکم ج ۱، ص ۱۱۵۔

فهو عند الله سئ[۱] | وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بری ہے۔

(۳) من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه[۲] | جو شخص جماعت سے بالشت بھر جدا ہوا، تو اس نے اسلام کی رسی اپنی گردن سے الگ کر دی۔

(۴) من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية[۳] | جو شخص جماعت سے الگ ہوگا، اس کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔

ان احادیث و آثار کے علاوہ اور بھی روایات ہیں، جن سے اجماع کی حجیت پر روشنی پڑتی ہے۔ ابوبکر باقلانی اور آمدی کی رائے ہے کہ "لاتجتمع امتی" کے اندر رد شدہ لفظ امت میں عوام بھی داخل ہیں۔ اس لئے اجماع کے لئے ان کا اتفاق بھی ضروری ہے[۴]۔

امام غزالیؒ نے قدرے تفصیل کی ہے، کہ جن مسائل میں عوام کو علم ہوتا ہے، ان کے سلسلہ میں ان کا اتفاق ضروری ہے، اور جن مسائل کا علم محض خواص کو ہوتا ہے، ان میں صرف خواص کا اتفاق کافی ہے۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ عوام میں رائے دہی کی اہلیت نہیں ہے، اس لئے اجماع کے انعقاد میں ان کی رائے کا دخل نہیں ہوگا، بلکہ خواص کی رائے سے عوام کا متفق ہونا کافی ہوگا، یعنی فیصلہ تو اہل حل و عقد کریں گے اور عوام اسے تسلیم کریں گے۔ جس طرح لشکر میں جو افراد اصحاب تدبر و تدبیر ہوتے ہیں، وہ کسی دشمن فوج سے صلح وغیرہ کرتے ہیں اور لشکر کے بقیہ تمام لوگ اسے تسلیم کرتے ہیں[۵]۔

کن لوگوں کا اجماع معتبر ہے

صحیح بات یہ ہے کہ عوام کا اجماع کے انعقاد سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ قرآن نے: لعلمه الذين يستنبطونه منهم کہا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسائل کا استنباط اہل علم کا کام ہے۔

---

(۱) مسند احمد، ج ۱، ص ۳۷۹ واخرجه الحاکم وقال الذهبي صحيح۔

(۲) نصب الرایه الزیلعی، ص ۱۳۳۔ المقاصد الحسنة للسخاوی۔ ص ۲۶۰۔

(۳) مسلم، کتاب الامارة مسند احمد، ج، ص ۲۹۷۔

(۴) الاحکام، ج ۱، ص ۲۸۴۔ اصول الفقه الاسلامی، ج ۱ ص ۵۰۰۔

نیز دور صحابہؓ میں جب اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ عوام کا کوئی دخل اجماع میں نہیں ہے تو مسئلہ بے غبار ہو جاتا ہے۔[۱]

اجماع میں جن لوگوں کی رائے کا اعتبار ہوتا ہے، ضروری ہے کہ وہ علوم قرآن و حدیث، عربی زبان اور اصول فقہ سے واقف ہوں، مدارج احکام اور طریق استنباط میں مہارت رکھتے ہوں، نیز اپنے ماقبل کے اجماع پر مطلع ہوں، ان علوم سے اگر واقفیت نہ ہوگی تو ظاہر ہے کہ رائے قائم کرنے میں غلطی ہوگی۔ ان علوم سے واقفیت کے بعد بھی استنباط کرنے میں مجتہد سے خطاء کا امکان رہتا ہے لیکن دونوں صورتوں میں فرق ہے، یہ امکانِ خطا قابل عفو ہے، کیونکہ مجتہد بھی انسان ہوتا ہے، وہ دانستہ خطا نہیں کرتا، بشری تقاضے سے کبھی اگر استنباط میں غلطی ہو جاتی ہے تو وہ قابلِ گرفت نہیں، یہ شبہ نہ ہو کہ انفرادی اجتہاد میں جب خطاء کا امکان ہے تو اجماع میں بھی خطاء کا وقوع ممکن ہے، کیونکہ اجماع متعدد انفرادی اجتہادوں کا مجموعہ ہوتا ہے، اس لئے کہ فرد کے اجتہاد میں تو غلطی ممکن ہے، جماعت کے اجتہاد میں محتمل نہیں۔ امام غزالی نے لکھا ہے:

انما یجوز الخطاء فی اجتهاد ینفرد به الاحاد اما اجتهاد الامة المعصومة فلا یحتمل الخطاء[۲]

انفرادی اجتہاد میں خطاء ہو سکتا ہے، لیکن جماعت اور امت کے اجتہاد میں خطاء کا احتمال نہیں۔

بہر حال اجماع کے لئے شرعی علوم میں حذاقت و استحضار ضروری ہے۔ امام رازی نے بجا لکھا ہے کہ ہر فن میں اس کے ماہر کامل کی ہی رائے معتبر ہوتی ہے۔[۳]

تقویٰ اور تدین بھی ضروری ہے، اس لئے ایسے شخص کی رائے اجماع میں قابلِ اعتبار نہ ہوگی جو دین کا استخفاف کرتا ہو، یا دین کی قطعی باتوں کا انکار کرتا ہو، کیونکہ ایسا شخص شریعت کی نگاہ میں کافر ہے، اور شرعی مسائل میں کافر کی رائے کی کوئی اہمیت نہیں۔ ایسے شخص کی نہ موافقت کا اعتبار

---

(۱) المستصفی للغزالی، ج ۱، ص ۱۸۱، اصول الفقہ الاسلامی، ج ۱، ص ۵۰۰۔

(۲) اصول الفقہ الاسلامی، ج ۱، ص ۵۰۰۔

(۳) المستصفی للغزالی، ج ۱، ص ۱۹۸۔

ہوگا اور نہ مخالفت کا۔ ماضی میں اسی طرح کے افراد کے فرقے مجسمہ اور مشبہہ گذرے ہیں اور غالی شیعہ حضرات آج بھی اسی طرح کے ہیں۔

اگر کوئی شخص شریعت کی باتوں کا انکار و استخفاف تو نہیں کرتا، لیکن فسق و فجور میں مبتلا ہے تو امام مالکؒ، امام اوزاعی، محمد ابن حسن وغیرہ ایسے شخص کو اہل ہوٰی و ضلال کہتے ہیں اور اس کے اجماع کو معتبر نہیں مانتے۔ صیرفی کا خیال ہے کہ ایسے شخص کا بھی اجماع معتبر ہے۔ یہی قول غزالی، آمدی اور چند دوسرے اصولی حضرات کا ہے، کیونکہ یہ بھی ارباب حل و عقد میں سے ہے، اور لفظ امت کے مصداق میں شامل ہے۔ یعنی اس کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ شخص فاسق ہے اور مجتہد فاسق کا اجماع معتبر ہے[1]۔ یہ بات بھی صاف ہے کہ تقوٰی و تدین کی شرط استنباط کی صلاحیت و صحت کے لئے مطلوب نہیں ہے، بلکہ یہ شرط صرف اس لئے ہے کہ تقوٰی و تدین جب ہوگا تو لوگوں کو اس کی رائے پر اعتماد ہوگا۔ جب رائے پر اعتماد کے لئے تقوٰی کی شرط ہے تو ظاہر ہے کہ تقوٰی اگر نہ بھی ہو تب بھی استنباط کی صلاحیت و صحت پر فی نفسہ کوئی اثر مرتب نہ ہوگا۔

کیا اجماع کسی خطہ سے مخصوص ہے؟

چونکہ "لا تجتمع امتی" میں جو لفظ امت ہے اس کا عموم پوری امت کو شامل ہے، اس لئے اجماع کا دائرہ پوری امت کو محیط ہے۔ اس لئے نہ تو محض اہل مدینہ کا اجماع کافی ہے اور نہ صرف اہل حرمین کا اور نہ تنہا اہل بصرہ و کوفہ کا اور نہ اکیلے اہلِ بیت کا[2]۔

حضرت امام مالک کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ صرف اہلِ مدینہ کے اجماع کو کافی سمجھتے تھے لیکن خود ان کے تلامذہ ان کے اس قول کی جو تشریح کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجتہادی مسائل میں اہلِ مدینہ کا اجماع ان کی مراد نہیں تھی۔

اہلِ مدینہ سے تین طرح کی چیزیں منقول ہیں، ایک تو اشیاء کی مقادیر اور اماکن کی تعیین، جیسے "صاع" اور "مد" کی کیا مقدار ہے، مسجد نبوی میں منبر کہاں تھا، بقیع کدھر ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ دوسری چیز

---

(۱) مصدر سابق۔ (۲) المستصفی، ج ۱، ص ۱۱۶۔

دوسری چیز نقلِ احادیث ہے۔ دوسری روایات کے مقابلے میں امام مالک ان روایات کو ترجیح دیتے تھے جن پر اہلِ مدینہ کا اجماع ہو۔ امام بخاری کا بھی طرزِ عمل یہی ہے، چنانچہ وہ ہر باب میں اہلِ مدینہ کی روایات کو مقدم رکھتے ہیں۔

تیسری چیز وہ اعمال ہیں جو عہدِ نبوت سے مسلسل امام مالکؒ تک پہنچے تھے، جیسے کلماتِ اذان کا دو دو ہونا، اذان اونچی جگہ پر ہونا وغیرہ وغیرہ۔

حضرت امام مالکؒ ان ہی تین چیزوں میں اہل مدینہ کے اجماع کو مقدم رکھتے تھے، اس تشریح سے بین طور سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ امام مالک کی مراد استنباطِ مسائل میں اجماع نہیں تھا۔

پھر استنباطِ مسائل میں اہلِ مدینہ کے اجماع کو امام مالکؒ کیا درجہ دیتے تھے، اس سلسلہ میں حسبِ ذیل تین آراء ہیں۔

(۱) ابن بکیر، یعقوب رازی اور طیالسی کا خیال ہے کہ امام مالک نے اپنے اس قول سے یہ اجماع مراد نہیں لیا تھا، اس لئے اہلِ مدینہ کا اجماع نہ تو سرے سے اجماع ہے اور نہ کسی اجماع کے لئے وجہ ترجیح ہے۔

(۲) اس سے ذرا مختلف دوسری رائے ہے کہ اہلِ مدینہ کا اجماع بذاتِ خود حجت تو نہیں ہے لیکن دوسرے اجماع کے لئے وجہ ترجیح ہے۔

(۳) تیسری رائے ہے کہ اہلِ مدینہ کا اجماع خود حجت ہے، لیکن اس کے خلاف اگر اجماع ہو تو غیر معتبر نہیں۔

قاضی عبدالوہاب مالکی کا قول ہے کہ استنباطِ مسائل میں اجماع ہو اور اس کی معارض کوئی روایت آجائے تو وہ روایت جمہور مالکیہ کے نزدیک قابلِ ترجیح ہوگی، لیکن اس کے برعکس دوسرے اصحاب یہ کہتے ہیں کہ روایت مرجوح ہوگی اور اجماع قابلِ ترجیح ہوگا، وہبہ زحیلی نے یہ صحیح لکھا ہے کہ یہ اجماع معتبر نہ ہوگا، کیونکہ یہ پوری امت کا اجماع نہیں ہے، اجماع وہی معتبر ہے جو پوری امت کا ہو"[1]۔ قرافی اور ابن حاجب نے بھی لکھا ہے کہ اجماع کسی مخصوص بلدہ وخطہ تک محدود و منحصر نہیں ہے"[2]۔

---

(۱) مصدر سابق، ج ۱/ ۵۰۷۔ (۲) فواتح الرحموت، ج ۲/ ص ۲۳۲، شرح العضد لمختصر ابن حاجب، ج ۲، ص ۳۵۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک روایات میں اہلِ مدینہ کا اجماع حدیثِ متواتر کے درجہ میں ہے۔ استنباطِ مسائل میں ان کا اجماع حجت تو ہے، لیکن اصطلاحی اجماع نہیں ہے، جسے قطعیت حاصل ہوتی ہے۔

اجماع میں اکثریت و اقلیت کی رائے

اجماع کے انعقاد کے لئے پوری امت کے مجتہدین کا متفق الرائے ہونا ضروری ہے محض اکثریت کی رائے کو اجماع کے لئے جمہور کافی نہیں سمجھتے، لیکن ابوبکر رازی، ابوالحسن خیاط معتزلی اور ابن جریر طبری کا خیال ہے کہ محض ایک دو آدمی مخالفت کریں تو اجماع کے انعقاد پر اس سے کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا،

بعض حضرات کی رائے ہے کہ موافقین کے مقابلے میں اگرچہ مخالفین کی تعداد کم ہو، لیکن حد تواتر تک پہنچی ہوئی ہو تو ان کے بغیر اجماع منعقد نہیں ہوگا، اگر تواتر تک نہیں پہنچی ہو تو اجماع منعقد ہو جائے گا۔[1]

امام غزالی کی رائے ہے کہ سرے سے یہ اجماع ہی نہیں ہے، کیونکہ اس کو اجماع امت نہیں کہا جا سکتا اور قرآن شریف میں ہے: وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ[2] ادنیٰ تامل سے جمہور کے موقف کی صحت واضح ہو جاتی ہے۔ اقلیت و اکثریت کی اس بحث میں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہئے کہ مخالفت اگر اخلاص و اجتہاد کی بنا پر ہو تو وہ اجماع کی انعقاد و عدم انعقاد میں ملحوظ ہوگی ورنہ اگر اخلاص و اجتہاد کے بجائے حبِ جاہ یا کوئی دوسرا جذبہ مخالفت کے پیچھے کارفرما ہو تو ایسی مخالفت کا بالکل اعتبار نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ خلیفۂ اوّل کے انتخاب کے موقعہ پر حضرت سعد ابن عبادہؓ نے مخالفت کی تھی، لیکن وہ معتبر نہیں مانی گئی اور حضرت ابوبکرؓ کی خلافت باتفاق الجمیع منعقد ہوئی۔[3]

---

(۱) الاحکام للآمدی، ج ۱، ص ۱۲۰۔ فواتح الرحموت، ج ۲، ص ۲۲۲۔

(۲) المستصفیٰ للغزالی، ج ۱، ص ۱۱۷۔

(۳) اصول الفقہ الاسلامی، ج ۱، ص ۵۲۱۔

کیا وفاتِ رسول کے بعد سے قیامت تک کے مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے؟

یہ بات بداہتہً معلوم ہے کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد سے لے کر قیامت تک کے تمام مجتہدین کا اتفاق اجماع کے انعقاد کے باب میں مراد نہیں ہے۔ کیونکہ جو لوگ دنیا سے گذر چکے، بعد کے نو پیدا شدہ مسئلہ پر ان کی رائے کیسے قائم ہوگی؟ یا جو لوگ ابھی پیدا نہیں ہوئے آج کے مسئلہ پر وہ کس طرح رائے دے سکیں گے؟ اس لئے یہ مسئلہ بالکل بے غبار ہے کہ جس زمانہ میں جو مسئلہ پیدا ہوگا، اس زمانہ میں جو مجتہدین موجود ہوں گے انہیں کی رائے اس مسئلہ پر اجماع کے انعقاد کے لئے معتبر اور کافی ہوگی(۱)

اجماع کے اعتبار کیلئے کیا مجتہدین کی موت ضروری ہے؟

چونکہ زندگی میں انسان کی رائے بدلتی رہتی ہے اور ہو سکتا ہے کہ اجماع کے بعد کسی مجتہد کی رائے میں تبدیلی ہو جائے جس کی وجہ سے اتفاق باقی نہیں رہ سکے گا، اس لئے اصولی حضرات نے یہ بحث بھی کی ہے کہ کیا اس احتمال سے کہ کسی مجتہد کی رائے بدل سکتی ہے اجماع غیر معتبر ہوگا؟ اس سلسلہ میں اصولی حضرات کے مندرجہ ذیل چار اقوال ہیں(۲)

(۱) امام اعظم ابوحنیفہ، اشاعرہ، معتزلہ اور اکثر شوافع کا مسلک یہ ہے کہ اجماع کرنے والے مجتہدین کی وفات، اجماع کے اعتبار کے لئے ضروری نہیں ہے، کیونکہ جس لمحہ میں اتفاق وجود میں آتا ہے اسی لمحہ میں اجماع منعقد ہو جاتا ہے، اتفاق ہو جانے کے بعد مسئلہ نزاع سے خارج ہو جاتا ہے اور سب کے لئے لازم ہو جاتا ہے، اس لئے بعد میں رائے کی تبدیلی کا کوئی اثر اجماع کے انعقاد پر نہیں پڑے گا۔ یہاں تک کہ اجماع کے متصلاً بعد اگر کوئی شخص اللہ تعالیٰ کی قدرت و رحمت سے مجتہد بن جائے تو اس کی بھی رائے کا اجماع کے لئے اعتبار نہیں ہوگا۔

(۲) حضرت امام احمد ابن حنبل، ابوالحسن اشعری ابوبکر ابن فورک کہتے ہیں کہ اجماع اس وقت

---

(۱) مصدر سابق، ج ۱، ص ۵۲۶۔ (۲) الاحکام للآمدی، ج ۱ ص ۵۲۷۔

معتبر ہوگا، جب کہ تمام اجماع کرنے والے مجتہدین مرجائیں۔ آمدی اور اسفرائینی کی رائے ہے، کہ اجماع سکوتی کے اعتبار کے لئے مجتہدین کی وفات ضروری ہے، اجماع تصریحی میں نہیں"[۱]

(۳) جوینی کا خیال ہے کہ اجماع کی بنیاد اگر کوئی دلیل قطعی ہے تو اس کے اعتبار کے لئے مجتہدین کی وفات لازم نہیں۔ اگر کوئی دلیل قطعی نہ ہو، بلکہ ظنی ہو تو بھی ان کی وفات ضروری نہیں بلکہ یہ ضروری ہے کہ اجماع پر ایک لمبا عرصہ گذر جائے"[۲]

(۴) لیکن جن نصوص سے اجماع کا حجت ہونا ثابت ہوتا ہے، ان نصوص میں اطلاق ہے۔ مجتہدین کی وفات کی قید نہیں ہے۔ اس لئے ملا محب اللہ نے بجا لکھا ہے کہ: "الانقراض لا مدخل له فی الاصابة ضرورة" وفات کا اجماع کی صحت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ امام غزالی کی عبارت اس موقع پر کافی وضاحت سے روشنی ڈالتی ہے، فرماتے ہیں: الحجة فی اتفاقهم لا فی موتهم وقد حصل قبل الموت[۳] اجماع تو ان کے اتفاق سے حجت معتبر بن جاتا ہے، موت سے کیا سروکار ہے۔

کیا ضروری ہے کہ اجماع میں آراء حد تواتر تک ہوں؟

امام الحرمین کا خیال ہے کہ اجماع کے اعتبار کے لئے آراء کا حد تواتر تک ہونا ناگزیر ہے، کیونکہ جمع کثیر کا خطاء پر اتفاق متصور نہیں، اس سے کم تعداد کی صورت میں خطاء کا امکان ہے۔ دوسرے اصولی حضرات بھی امام الحرمین کے ہم خیال ہیں[۴]

جمہور کے نزدیک تواتر مشروط نہیں ہے اور جمہور ہی کا موقف درست ہے۔ یہ کہنا کہ خلق کثیر کا خطاء پر اتفاق کرنا عادۃً محال ہے صحیح نہیں ہے، کیونکہ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ خلق کثیر بھی خطاء پر اتفاق کرلے، جیسے یہود و نصاریٰ کی تعداد کثیر ہے، پھر بھی وہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم

---

(۱) اصول الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۵۲۰۔

(۲) مصدر سابق۔

(۳) المستصفی للغزالی، ج ۱، ص ۱۹۲۔

(۴) اصول الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۵۲۲

کی رسالت کے انکار پر متفق ہیں"[1]

اس پر گفتگو کرتے ہوئے ہمیں ان نصوص کو نظر میں رکھنا چاہئے کہ جن سے اجماع کا ثبوت ہوتا ہے اور جن میں "مسلمین" اور امت کے الفاظ ہیں، ان نصوص سے اجماع کے لئے تواتر کی شرط معلوم نہیں ہوتی۔ حدیث پاک میں جو ارشاد ہے: "من خرج من الجماعة قيد شبر الخ" اس میں بھی جماعت کے وجود کے لئے تواتر شرط نہیں ہے۔

اجماع کیلئے کس زمانہ کے مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے

جس وقت کوئی نیا مسئلہ پیدا ہو اور اس وقت جو مجتہدین موجود ہوں، محض انہیں کا اتفاق کافی ہوگا، قیامت تک پیدا ہونے والے مجتہدین کا اتفاق ضروری نہیں، کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قیامت تک کے تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے تو پھر اجماع کا سرے سے وجود ہی نہیں ہوگا۔ اس لئے وقت پر جو مجتہدین موجود ہوں گے صرف انہیں کی آراء کا لحاظ ہوگا، بلکہ اجماع کے انعقاد کے متصلاً بعد بھی کوئی صاحب اگر مجتہد ہو جائیں تو اب ان کی بھی رائے اجماع کے باب میں شمار نہ ہوگی[2]

کن چیزوں میں اجماع کا اعتبار ہے؟

اجماع کا تعلق خالص دینی اور شرعی امور سے ہے، الفاظ کے لغوی معنیٰ کے سلسلے میں اجماع کا اعتبار نہیں، عقلی اور دنیوی امور و تدابیر میں بھی اجماع کا اعتبار نہیں، کیونکہ ایک مکلف کے افعال سے ان چیزوں کا کوئی تعلق نہیں[3]

رازی، آمدی، اسنوی، ابن ہمام اور شوکانی وغیرہ کا خیال ہے کہ ہر امر میں اجماع ہو سکتا ہے

---

(۱) الاحکام للآمدی، ج ۱، ص ۱۲۷۔

(۲) اصول الفقہ الاسلامی، ج ۱، ص ۵۲۶۔

(۳) فواتح الرحموت، ج ۲، ص ۲۴۶۔

خواہ دینی ہو یا دنیوی۔ لیکن ان حضرات کا خیال بس خیال ہے، کیونکہ اجماع بمعنی اتفاق تو ہر امر میں ہو سکتا ہے، لیکن وہ اجماع جس کا تارک و مخالف گنہگار ہو، وہ صرف دینی امور کا اجماع ہے[1]۔

اجماع کی قسمیں

اجماع کی دو صورتیں ہیں، اجماعِ صریحی اور اجماعِ سکوتی۔ اجماعِ صریحی یہ ہے کہ سب کے سب مجتہدین اپنی رائے کا صراحتہً اظہار کر کے اتفاق کریں اور اجماعِ سکوتی یہ ہے کہ ایک مجتہد اپنی رائے کا اظہار کرے اور بقیہ حضرات انکار نہ کریں، بلکہ خاموش رہیں۔ اجماعِ صریحی بالاتفاق معتبر ہے، لیکن سکوتی معتبر ہے یا نہیں، اس سلسلے میں اصولی حضرات کے پانچ گروپ ہیں:

(۱) حضرت امام شافعی، عیسٰی بن ابان، باقلانی اور مالکیہ کے نزدیک نہ تو یہ اجماع ہے اور نہ حجت ہے۔

(۲) امام احمد اور اکثر احناف اسے اجماع بھی تسلیم کرتے ہیں اور حجتِ قطعی بھی۔

(۳) ابو علی جبائی کہتے ہیں کہ اجماع تو ہوگا، لیکن جن لوگوں کی آراء پر مشتمل ہوگا ان کی وفات کے بعد ہی معتبر ہوگا۔

(۴) ابو ہاشم بن علی کی رائے ہے کہ اجماع تو نہیں ہے، لیکن حجت ضرور ہے۔ آمدی کا خیال ہے کہ یہ اجماع ظنی ہے، لیکن اس سے احتجاج درست ہے، ابن حاجب اور احناف میں سے کرخی کی بھی یہی رائے ہے۔

(۵) ابن ابی ہریرہ کا مسلک ہے کہ اگر اپنی رائے کا اظہار کرنے والا حاکم ہے تو نہ تو یہ اجماع ہوگا اور نہ حجت، لیکن اگر وہ حاکم نہیں ہے تو اجماع ہوگا اور معتبر ہوگا[2]۔

اکثر احناف اور حنابلہ جو اجماع سکوتی کو معتبر مانتے ہیں، وہ لوگ درج ذیل شرطوں کے ساتھ معتبر مانتے ہیں:

---

(۱) اصول الفقہ الاسلامی، ج ۱، ص ۱۲۶۔

(۲) الاحکام للآمدی، ج ۱، ص ۱۲۹۔

(۱) سکوت رضا اور انکار کی علامت سے خالی ہو

(۲) جس رائے کا اظہار کیا گیا ہو وہ تمام مجتہدین کو معلوم ہو۔

(۳) مسئلہ زیر بحث پر غور وفکر کے لئے کافی مدت گذر چکی ہو۔

(۴) مسئلہ اجتہادی ہو۔

(۵) وہ موانع نہ ہوں جو سکوت کے معتبر ماننے میں حارج ہوں۔ مثلاً سلطان جائر کا خوف، غور وفکر کے لئے کافی مدت کا نہ ہونا، موجود مجتہدین کا یہ سوچ کر اپنی رائے محفوظ رکھنا کہ فلاں شخص نے جب اپنی رائے ظاہر کردی تو اب مجھے بولنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، یا یہ سمجھ کر رائے نہ دینا کہ اس کی رائے سے دوسرے حضرات اتفاق نہ کریں گے۔

میرا خیال ہے کہ اجماع سکوتی نہ تو ہر صورت میں معتبر ہونا چاہئے، نہ ہر حالت میں قابلِ رد بلکہ رضا کی علامت کی شکل میں "السکوت فی معرض البیان بیان" کے اصول کے مطابق معتبر ہونا چاہئے اور اگر رضا کی علامت نہ ہو، یا انکار کی صراحت ہو تو قابلِ رد ہونا چاہئے۔ حضرت امام شافعیؒ نے جو یہ اصول بتایا ہے کہ "لا ینسب الی ساکت قول" وہ اسی حالت سے متعلق ہونا چاہئے جب کہ رضا کی کوئی علامت نہ پائی جائے۔

کیا اجماع کی اطلاع ممکن ہے؟

ابومسلم اصفہانی کا موقف یہ ہے کہ دورِ صحابہؓ کے بعد کے اجماع کی اطلاع متعذر ہے، کیونکہ مجتہدین کسی ایک شہر میں نہیں رہے اور نہ ہیں، بلکہ شرق سے غرب تک پھیلے ہوئے ہیں ان سب کی آراء کو حاصل کرنا عقلاً ممکن ہونے کے باوجود واقعاتی طور پر مشکل ہے۔ امام احمد، علامہ ابن تیمیہ اور ظاہریہ کا بھی یہی خیال ہے۔ امام احمد نے تو یہاں تک فرمایا ہے کہ:

"من ادعی وجود الاجماع فهو کاذب، لعل الناس اختلفوا ومایدریه، ولم ینته الیه، فلیقل، لا نعلم الناس اختلفوا۔"[1]

---

(۱) ارشاد الفحول، ص ۶۴۔ الاحکام للآمدی، ج ۱، ص ۲۵۷۔

لیکن اکثر علماء کا مسلک یہ ہے کہ اجماع کی اطلاع ممکن ہے۔ ہر بلد و خطہ کا والی اپنے یہاں کے مجتہدین کو جمع کر کے ان کی رائے لے لے، یا مراسلات کے ذریعہ ان سے رابطہ قائم کر کے ان کی آراء حاصل کر لے۔ اس طرح اجماع کی اطلاع مل سکتی ہے۔

ماضی میں جو اجماع ہوئے، کتابوں کے ذریعہ ان کی اطلاع تو ہے ہی، اس زمانہ میں ذرائع ابلاغ کی جو سہولتیں ہیں ان سے فائدہ اٹھایا جائے تو حال میں ہونے والے اجماع کی بھی اطلاع مل سکتی ہے"[1]

---

(۱) اصول الفقہ الاسلامی، ج ۱۔ ص ۵۶۹۔

مولانا محمد عابد ندوی
استاذ دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد

قیاس — شرطیں اور موانع

قیاس کی تعریف

قیاس کے معنی عربی زبان میں اندازہ کرنے اور ایک چیز کو دوسری چیز کے مساوی قرار دینے کے آتے ہیں۔ اسی مناسبت سے ناپنے اور تولنے کے پیمانہ کو "مکیال" اور "مقیاس" بھی کہا جاتا ہے۔ عربی محاورہ ہے "فلان لا یقاس بفلان أی لا یساویہ" یعنی فلاں شخص فلاں شخص کے برابر اور مساوی نہیں ہوسکتا۔[1]

جہاں تک اصطلاحِ شریعت میں قیاس کے معنی و مفہوم کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں۔ مثلاً امام صدر الشریعہ سے قیاس کی یہ تعریف منقول ہے:

"قیاس کہتے ہیں اصل سے فرع کی طرف حکم کے وسعت دینے کو، علت کے ایک ہونے کی وجہ سے جو تنہا زبان دانی سے سمجھ میں نہ آتی ہو۔"[2]

صاحب نور الانوار نے تعریف کی ہے:

"حکم اور علت میں فرع کو اصل کے مطابق کرنے کا نام قیاس ہے۔"[3]

قاضی ابوبکر باقلانی سے یہ تعریف نقل کی گئی ہے:

"قیاس نام ہے کسی معلوم کو دوسرے معلوم پر محمول کرنے کا، ان دونوں کے لئے حکم ثابت

---

(۱) ارشاد الفحول، علامہ شوکانی، ص ۱۹۸۔ المقصد الخامس القیاس۔

(۲) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت علی المستصفی، ج ۲، ص ۲۴۷، الفصل الرابع القیاس، مطبوعہ دار الفکر بیروت۔

(۳) نور الانوار، ص: ۲۸۸، مبحث القیاس۔

کرنے یا ان سے نفی کرنے کے لئے، کسی امر جامع کی بناء پر[۱]۔"

تقریباً اسی طرح کے الفاظ معمولی فرق کے ساتھ امام غزالی سے بھی منقول ہیں[۲]۔ اصول فقہ کی کتابوں میں قیاس کی تعریف کے سلسلے میں فقہاء کے اور بھی مختلف اقوال ہمیں ملتے ہیں۔ لیکن ان میں سے اکثر کے درمیان صرف اسلوب اور تعبیر کا فرق ہے اور بعض کے درمیان علماء نے اپنے ذوق اور مزاج کے اعتبار سے لطیف فرق بھی بیان کیا ہے[۳]۔ لیکن ہم آسان اور عام فہم الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ فقہاء و اصولیین کے نزدیک علت کو مدار اور بنیاد بنا کر منصوص مسائل کی روشنی میں جدید غیر منصوص مسائل کے حل کرنے کا نام قیاس ہے۔ مثال کے طور پر "شراب حرام ہے" یہ ایک منصوص مسئلہ ہے، جس کی حرمت صراحۃً قرآن سے ثابت ہے۔ اب فقہاء نے اس کی علت تلاش کی، معلوم ہوا کہ اس کی علت "نشہ" ہے۔ یعنی نشہ کی وجہ سے شراب حرام کی گئی ہے۔ اب شراب کے علاوہ جتنی بھی چیزیں نشہ آور ہیں یا جو قیامت تک وجود میں آئیں گی، تو اگرچہ ان کے ناموں کے ساتھ ان کا حکم صراحۃً قرآن و حدیث میں نہ ملے، لیکن علت کے متحد ہونے کی وجہ سے مذکورہ "منصوص مسئلہ" کی روشنی میں سب کی سب حرمت کے زمرہ میں شامل ہو جائیں گی۔ ایک فقیہ اور مجتہد کا کام یہی ہے کہ وہ قرآن و حدیث کے منصوص مسائل میں غور و فکر کر کے ان علتوں تک پہونچنے کی کوشش کرے اور پھر ان کی روشنی میں نئے غیر منصوص مسائل کو حل کرے۔ اس لئے کہ قیامت تک جتنے بھی مسائل پیش آئیں گے، ان کا مثبت یا منفی کوئی نہ کوئی حکم شرعی ضرور ہوگا۔ یہ بالکل یقینی اور فطری بات ہے۔ اب اگر صراحۃً ان کا حکم شرعی معلوم نہ ہو سکے تو منصوص مسائل کو سامنے رکھ کر ہی ان کا حکم معلوم کیا جائے گا۔ اس کے علاوہ کوئی دوسری صورت اس کی نہیں۔ امام شافعیؒ نے اسی مفہوم کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے:

"ایک مسلمان پر جو بھی معاملہ پیش آئے اس کا کوئی حکم ضرور ہوگا، یا اس میں صحیح راستہ تک پہونچنے کی رہنمائی موجود ہوگی۔ اگر بعینہٖ کوئی حکم موجود ہو تو اس کی اتباع

---

(۱) فواتح الرحموت، شرح مسلم الثبوت علی المستصفی، ج ۲ - ص ۲۴۷ -

(۲) المستصفی، ج ۲: ص ۲۲۸ -

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ارشاد الفحول، ص ۱۹۸، و اصول الفقہ للشیخ محمد خضری بک، ص ۲۸۹ -

ضروری ہے، ورنہ اجتہاد کے ذریعہ حق کو پانے کی کوشش کی جائے گی اور اسی کا نام قیاس ہے[۱]۔"

یہی وجہ ہے کہ علماء نے قرآن وحدیث اور اجماع امت کے بعد قیاس کو حجت شرعی تسلیم کیا ہے۔

قیاس کی حجیت

قیاس کی حجیت کے سلسلے میں کچھ لوگ تو وہ ہیں جو نہایت غلو سے کام لیتے ہیں اور اس کو بالکل حجت شرعی تسلیم ہی نہیں کرتے۔ چاہے کسی مسئلہ کی علت خود قرآن وحدیث ہی سے منصوص کیوں نہ ہو یہ مسلک ظاہریہ کا ہے، جن کے سرخیل داؤد ظاہری اور ان کے بعد ابن حزم ظاہری ہیں، جنہوں نے بڑی شدت سے قیاس کی نفی کی ہے، ابن عبدالبر نے اپنی کتاب جامع العلم میں لکھا ہے کہ:

"فقہاء امصار اور تمام اہل سنت کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ توحید کے معاملہ میں قیاس صحیح نہیں ہے، البتہ احکام کے سلسلہ میں صحیح ہے۔ داؤد ظاہری ان دونوں میں قیاس کو صحیح نہیں قرار دیتے[۲]۔"

اسی طرح ابن حزم ظاہری خود اپنی کتاب الاحکام میں لکھتے ہیں:

"ظواہر کا مسلک بالکلیہ قیاس کی نفی ہے۔ یہی ہمارا بھی قول ہے اور احکام میں علتوں والی بات باطل ہے[۳]۔"

قیاس کا انکار کرنے والوں میں بعض معتزلہ بھی ہیں، جن میں سرفہرست شیخ الجاحظ ابراہیم بن سیار النظام ہے، جن کے بارے میں ابن عبدالبر کی رائے ہے کہ:

"مجھے نہیں معلوم کہ نظام سے پہلے بھی کسی نے قیاس کی نفی کی ہو[۴]۔"

---

(۱) الرسالہ: ۴۷۷ (۲) بحوالہ ارشاد الفحول۔ ص: ۲۰۰

(۳) ارشاد الفحول۔ ص: ۲۰۰۔

(۴) ارشاد الفحول۔ ص: ۲۰۰۔

بعض لوگوں کا مسلک ہے کہ جن مسائل کی علت خود قرآن و حدیث میں صراحتہً ذکر کردی گئی ہو ان پر قیاس کرنا تو صحیح ہے۔ لیکن جن مسائل کی علت منصوص نہ ہو، بلکہ ان میں غور و خوض کر کے قیاس و اجتہاد کے ذریعہ کوئی علت مستنبط کی گئی ہو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔ قاضی ابوبکر باقلانیؒ اور امام غزالیؒ نے قاشانی اور نہروانی کا یہی مسلک نقل کیا ہے[1]:

"دوسرا فریق قاشانیہ اور نہروانیہ کا ہے، کہ وہ لوگ علتِ منصوصہ میں قیاس کو جائز قرار دیتے ہیں نہ کہ مستنبطہ میں[2]۔"

لیکن جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ علت چاہے مستنبط شدہ ہو یا نص میں صراحتہً مذکور دونوں طرح کے مسائل پر قیاس کرنا صحیح ہے۔ البتہ اس کی کچھ شرائط ہیں، ان کے مطابق اگر کوئی قیاس ہو تو وہ صحیح اور مقبول ہوگا، ورنہ فاسد۔

جہاں تک حجیت قیاس کے دلائل کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں قرآن و حدیث کی بے شمار نصوص سے استدلال کیا جاتا ہے۔ لیکن ہم یہاں اختصار سے کام لیتے ہوئے صرف چند دلائل پر اکتفا کریں گے۔

آیاتِ قرآنی میں سب سے واضح آیت، جس سے بہ آسانی قیاس کی حجیت ثابت ہوتی ہے یہ ہے:

"اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو، رسولؐ کی اطاعت کرو، اور تم میں سے جو اولوالامر ہوں ان کی بھی۔ اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع پیدا ہو جائے تو اس کو اللہ و رسولؐ کی طرف لوٹاؤ[3]۔"

جن معاملات و نزاعات میں خدا اور رسولؐ کا صریح حکم موجود ہو، وہاں تو اس حکم کی تعمیل واضح ہے، لیکن جن معاملات میں خدا اور رسول کا صریح حکم موجود نہ ہو وہاں اس کی شکل یہی ہو سکتی ہے کہ اللہ و رسولؐ کے بتلائے ہوئے صریح احکام ہی کی روشنی میں انہیں بھی حل کیا جائے۔ اس طرح قیاس شرعی (یعنی منصوص مسائل کی علتوں پر غور کر کے غیر منصوص مسائل کا حکم بیان کرنا) بھی دراصل اسی حکم کی تعمیل ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے احادیث مبارکہ میں بہت سے مقامات پر احکام کے ساتھ ساتھ ان کی غرض و غایت اور علتوں کی طرف بھی اشارہ فرمایا ہے۔ مثلاً وجوب

---

(۱) ارشاد الفحول۔ ص ۲۰۰۔ (۲) المستصفی۔ ج ۲ ص ۳۴۷۔ (۳) نساء۔ ۵۹۔

قصاص کی حکمت بیان کرتے ہوئے کہا گیا:

"اے عقلمندو! تمہارے لئے قصاص میں زندگی ہے۔"[1]

مالِ غنیمت کو فقراء و مساکین، یتامیٰ و ذوی القربیٰ اور مسافرین وغیرہ پر تقسیم کئے جانے کی علت قرآن پاک نے یہ بیان کی: کی لایکون دولۃ بین الاغنیاء منکم۔"[2]

دوسروں کے گھر میں داخل ہونے سے پہلے اجازت لینے کی علت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں بیان فرمائی:

"آنکھ ہی کی وجہ سے اجازت لینا ضروری قرار دیا گیا۔"

یہ اور اس طرح کے بے شمار مسائل میں مقاصد و علل کا ذکر کرنا دراصل ایک واضح اشارہ ہے، اس بات کی طرف کہ جہاں نص موجود نہ ہو وہاں قیاس واجتہاد سے کام لینا نہ صرف جائز ہے، بلکہ راہِ حق کو پانے کے لئے بسا اوقات ضروری ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اس سے قبل امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول ذکر کیا گیا۔

ذخیرۂ احادیث میں اثبات قیاس کے سلسلہ میں سب سے زیادہ واضح "حدیث معاذ بن جبل" ہے۔ جس کی تخریج امام احمد، ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ نے بھی کی ہے۔ خود حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یمن روانہ کیا تو فرمایا کہ اگر کوئی معاملہ تمہارے پاس آئے تو کیسے فیصلہ کروگے؟ جواب دیا کہ کتاب اللہ کے ذریعہ فیصلہ کروں گا۔ آپؐ نے فرمایا اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو؟ جواب دیا تو پھر سنتِ رسول اللہ کی روشنی میں فیصلہ کروں گا۔ آپؐ نے فرمایا کہ اگر اس میں بھی اس کا حل نہ پاؤ تو کیا کروگے؟ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ اس وقت اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اور اس میں کوئی کسر باقی نہ رکھوں گا۔ آپؐ نے ان کے سینہ پر ہاتھ رکھا اور فرمایا

---

(۱) بقرہ — ۱۷۹۔ (۲) حشر — ۷۔

تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جس نے رسول اللہ کے قاصد کو اس بات کی توفیق عطا فرمائی، جس سے اللہ کا رسولؐ راضی ہے"۔[1]

اس حدیث سے صراحتاً "قیاس" ثابت ہو رہا ہے۔ اگرچہ اس پر بعض منکرین قیاس کی طرف سے یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ اجتہاد بالرائے قیاس ہی میں منحصر نہیں ہے، بلکہ قرآن پاک کے ظاہر و خفی اور مشکل وغیرہ آیات کی تاویل و تفسیر بھی مراد ہو سکتی ہے، جو اصطلاحی قیاس سے الگ چیز ہے۔ لیکن اس کا جواب بہت آسان ہے کہ یہاں گفتگو ان مسائل کی ہو رہی ہے، جو قرآن و سنت میں موجود نہ ہوں، نہ کہ ان کی جو موجود تو ہوں، لیکن ان میں غموض و خفا کی وجہ سے واضح نہ ہوں اور اگر اس اعتراض کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس پر تو کوئی اشکال نہیں ہو سکتا کہ قیاس بھی اجتہاد بالرائے ہی کا ایک فرد اور جزء ہے اور "اجتھد برای ولا آلو" کے عموم میں داخل ہے —— اسی طرح کچھ لوگ اس کی سند پر کلام کرتے ہوئے بڑی آسانی کے ساتھ اس کو "مردود" قرار دیدیتے ہیں۔ حالانکہ یہ فیصلہ بھی علی الاطلاق صحیح نہیں، کیوں کہ محدثین کا ایک طبقہ ایسا بھی ہے جو اس حدیث کو مقبول اور مشہور قرار دیتا ہے، جس سے ایک حد تک یقین کا فائدہ بھی حاصل ہو جاتا ہے"۔[2]

صحابۂ کرامؓ کی زندگی اور ان کے طرز عمل سے بھی ہمیں قیاس کا ثبوت ملتا ہے۔ کیوں کہ صحابہؓ نے بے شمار مسائل کو اپنے قیاس و اجتہاد ہی کے ذریعہ حل کیا ہے۔ مثلاً حضرت علیؓ نے حد شرب کو حد قذف پر قیاس کیا۔[3]

بعض صحابہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابو بکر کے ہاتھ پر یہ کہہ کر بیعت کی:

"حضورؐ نے انہیں ہمارے دین کے معاملہ میں منتخب فرمایا تو کیا ہم اپنی دنیا کے معاملہ میں آپ کو منتخب نہ کریں"۔

گویا انہوں نے امامۃ عامہ کو امامۃ صلوٰۃ پر قیاس کیا۔ خود حضرت ابو بکرؓ نے قیاس ہی کے ذریعہ میراث کے باب میں دادا کو باپ کے حکم میں رکھا اور قتال و جہاد کے سلسلہ میں زکوٰۃ کو نماز پر قیاس کیا

---

(۱) ارشاد الفحول۔ ص: ۲۰۲۔

(۲) ارشاد الفحول، ص ۲۰۲۔ فواتح الرحموت۔ شرح مسلم الثبوت علی المستصفی، ج ۲۔ ص ۲۱۳۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت علی المستصفی، ج ۲، ص ۳۱۳-۳۱۴۔

اور فرمایا:

"خدا کی قسم میں ہر اس شخص سے قتال کروں گا، جو نماز اور زکوٰۃ میں تفریق کرے۔"

دیگر صحابۂ کرام نے بھی آپ کے قیاس کو تسلیم کیا۔ گویا یہ ان کی طرف سے حجیت قیاس پر اجماع ہے چنانچہ اس واقعہ کو نقل کرنے کے بعد بحر العلوم لکھتے ہیں:

"اور یہ ان کی طرف سے حجیتِ قیاس پر اجماع ہے"۔ (۱)

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح کو جب کوفہ کا قاضی مقرر کیا تو فرمایا کہ جب کسی معاملہ میں قرآن وسنت میں صریح حکم نہ ملے اور تمہیں شبہ ہو تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو۔ (۲)

حضرت عمر رضؓ ہی نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کو بصرہ کی امارت پر مقرر کرتے وقت یہ حکم دیا تھا:

"پیش آمدہ مسائل کے مشابہ فیصلے اور نظیروں کی معرفت حاصل کرو اور ان پر اپنی رائے سے قیاس کرو"۔ (۳)

قیاس کے اثبات اور اس کی حجیت کے سلسلے میں اس کے علاوہ بھی متعدد آیتیں اور احادیث پیش کی جاسکتی ہیں۔ لیکن ہم طوالت سے بچتے ہوئے اخیر میں صرف امام مزنی کے یہ الفاظ ذکر کر دینا مناسب سمجھتے ہیں:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے آج تک فقہاء نے دین کے معاملے میں تمام احکام میں قیاس کو استعمال کیا ہے اور ان کا اتفاق ہے اس بات پر کہ حق کی نظیر حق اور باطل کی نظیر باطل ہے۔ لہٰذا کسی کے لئے قیاس سے انکار کی گنجائش نہیں۔ (۴)

قیاس کی ضرورت

قیاس کی ضرورت کیوں ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا یہ مشہور کلیہ ذکر کر دینا کافی ہوگا کہ "النصوص

---

(۱) حوالۂ سابق، ص ۳۱۳۔ (۲) تاریخ التشریع الاسلامی، بحوالہ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر۔ ص: ۱۳۱۔

(۳) حوالۂ سابق۔ (۴) اصول الفقہ لابی زہرہ۔ ص: ۲۰۶۔

محدودة والحوادث ممدودة؟" یعنی قرآن وحدیث کے نصوص کا دائرہ محدود اور متناہی ہے۔ اس کے برخلاف حوادث زمانہ غیر محدود اور لامتناہی ہیں۔ آئے دن نئے نئے مسائل اور مشکلات جنم لیتے رہتے ہیں، اب اگر قرآن وحدیث کے نصوص میں غور وفکر کرکے اور قیاس شرعی کی مدد سے ان مسائل ومشکلات کا اسلامی حل تلاش نہ کیا جائے تو ایک طرف یہ شریعت محمدی بالکل جامد اور معطل ہوکر رہ جائے گی، اس میں زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات وتغیرات کو اپنے اندر سمونے کی گنجائش نہیں رہے گی۔ حالانکہ خداوند قدوس کی طرف سے نازل کی ہوئی یہ شریعت کامل ومکمل اور آخری شریعت ہے۔ قیامت تک اب کوئی نئی شریعت نہیں آئے گی، اسی میں تمام مسائل کا شرعی حل موجود ہے۔ اور دوسرا نقصان اس کا یہ بھی ہوگا کہ منصوص احکام شرعیہ سے جو مقصود خداوندی ہے وہ بھی فوت ہوکر رہ جائے گا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے قوانین و احکام کے مشروع کئے جانے میں خود بندوں کا دنیوی اور اخروی فائدہ یا مضرت کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے۔ اس امر میں ذرہ برابر بھی شبہ نہیں، کیونکہ اللہ علیم وحکیم ہے، اس کا کوئی حکم حکمت سے خالی نہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ ہم میں سے ہر ایک کی عقل وہاں تک نہ پہونچ سکے اور ہم اس الٰہی حکمت کو نہ پا سکیں، جس کی وجہ سے وہ حکم وضع کیا گیا ہو۔ خود اللہ تعالیٰ نے بعض مقامات پر اس حقیقت کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ مثلاً وضو کی مشروعیت کے سلسلہ میں ارشاد ہے:

"اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ تمہیں مشقت میں مبتلا کرے، لیکن وہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک صاف کرے اور تم پر اپنی نعمت پوری کرے، شاید تم شکر گذار بن جاؤ۔"[1]

حکم جہاد کے ضمن میں فرمایا گیا:

"ان سے قتال کرو، یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین سارا کا سارا اللہ ہی کے لئے ہو جائے۔"[2]

نیند سے بیدار ہونے کے بعد ہاتھ دھونے کی تاکید کرتے ہوئے، اللہ کے رسول ؐ نے ارشاد فرمایا:

"کیونکہ وہ یہ نہیں جانتا کہ اس کا ہاتھ رات کہاں گذارا۔"

---

(۱) مائدہ — ۶۔ (۲) انفال — ۳۹۔

غرض خدا تعالیٰ کا کوئی حکم بے مقصد نہیں، بلکہ وہ با مقصد اور کسی نہ کسی حکمت پر مبنی ہے۔ علماء نے نصوصِ شرعیہ پر غور و فکر کر کے ان مقاصد کی تفصیل بھی بیان کی ہے، جو احکام کے وضع کرنے سے اللہ تعالیٰ کا مقصود ہے۔ ہم یہاں صرف اتنی بات بیان کر دینا کافی سمجھتے ہیں کہ اکثر احکامِ خداوندی میں یہ بات ملحوظ رکھی گئی ہے کہ انسانوں کی جان و مال، عقل و نسب اور دین ان پانچ چیزوں کی مناسب حفاظت کی جائے۔ تاکہ انسانیت کی صحیح نشو و نما اور ترقی ہو سکے۔ مثال کے طور پر شراب کی حرمت علت نشہ کی بناء پر اس لئے ہے کہ انسانوں کی عقل محفوظ رہ سکے۔ عمداً قتل کرنے والے کو قصاصاً قتل کرنے کا حکم اس لئے دیا گیا تاکہ عام لوگوں کی زندگی اور ان کی جانیں محفوظ رہ سکیں۔ چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم اس لئے ہے تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں ——— اب اگر شراب کے علاوہ اسکی علت "نشہ" نبیذ، چرس، افیون وغیرہ نشہ آور چیزوں میں پائی جائے اور قیاس شرعی کے ذریعہ اس کو بھی حرمت کے زمرہ میں داخل نہ کیا جائے تو گو شراب اپنی جگہ حرام رہے گی، چونکہ وہ منصوص ہے، لیکن حرمتِ شراب سے جو مقصودِ خداوندی تھا کہ انسانی عقلوں کی حفاظت ہو سکے وہ اصل مقصد ہی فوت ہو کر رہ جائے گا۔ اس لئے قیاس شرعی عقلی لحاظ سے بھی ایک ناگزیر ضرورت ہے جسے تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں۔

ارکانِ قیاس

قیاس کی جو تعریف فقہاء نے کی ہے، اس کا ذکر اس سے قبل کیا جا چکا ہے، اسی سے ان امور کی وضاحت ہوتی ہے، جو قیاس میں ارکان کا درجہ رکھتے ہیں اور بنیادی اہمیت کے حامل ہیں اور جن کے بغیر قیاس شرعی کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ مزید وضاحت کے لئے ہم یہاں ہر ایک کی تعریف مع مثال ذکر کریں گے۔

قیاس میں چار چیزیں پائی جاتی ہیں: اصل، فرع، حکم اور علت۔

اصل: "اصل" سے مراد وہ منصوص مسئلہ ہے، جس کا کوئی حکم شرعی بیان کیا گیا ہو اور جس پر کسی دوسرے مسئلہ کو قیاس کیا جا رہا ہو، اس کو "مقیس علیہ" بھی کہتے ہیں۔

فرع: "فرع" سے مراد وہ نیا مسئلہ ہے جس کا کوئی حکم قرآن و حدیث، یا اجماع وغیرہ سے صراحۃً ثابت نہ ہو اور قیاس کے ذریعہ معلوم کرنا مقصود ہو، اس کو مقیس بھی کہتے ہیں۔

حکم: اس سے مراد وہ حکم شرعی ہے جو صراحۃً تو اصل یعنی منصوص حکم میں وارد ہوا ہو اور اس کو غیر منصوص واقعات تک وسعت دی جا رہی ہو۔

علّت: اس سے مراد وہ خاص وصف ہے جس پر حکم کا مدار ہے اور جس کے پائے جانے کی وجہ سے نص کا حکم غیر منصوص واقعات میں قبول کیا گیا ہے۔ اس کو مثال سے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ شراب کا حرام ہونا ایک منصوص مسئلہ ہے، جس کو نشہ کی بنا پر صراحۃً قرآن و حدیث میں حرام قرار دیا گیا ہے اور فقہاء نے اسی مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے نبیذ کو بھی نشہ کے پائے جانے کی وجہ سے حرام قرار دیا ہے۔ اس طرح اس مثال میں مسئلۂ شراب کو اصل اور مقیس علیہ کہیں گے۔ مسئلۂ نبیذ کو فرع اور مقیس "حرمت" حکم ہے اور نشہ علت،

چونکہ قیاس کی بحث میں سارا دارومدار علت پر ہوتا ہے اور علت ہی کے اشتراک کی بنا پر فرع کی طرف حکم کی توسیع ہوتی ہے۔ اس لئے یہاں علت کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے۔ بنیادی طور پر فقہاء نے احکام کا تعلق چار چیزوں سے قرار دیا ہے: علت۔ سبب۔ شرط اور علامت۔

علّت: علت لغت میں اس عارض کو کہتے ہیں جو کسی شئی میں تغیر پیدا کر دے۔ بیماری کو بھی علت اس لئے کہتے ہیں کہ وہ انسان کی حالت میں تغیر پیدا کر دیتی ہے۔ اصطلاحاً علت کی تعریف فقہاء نے یہ کی ہے:

"علت اس شئی کو کہتے ہیں جس کے پائے جانے کے وقت حکم مشروع ہو، نہ کہ اس کی وجہ سے۔"[1]

بعض نے ان الفاظ میں اس کو بیان کیا:

"جس کی طرف حکم کا وجوب ابتداءً منسوب کیا جائے۔"[2]

یعنی وجوب حکم کی نسبت بلا واسطہ جس کی طرف منسوب ہو وہ علت ہے۔ سبب کی طرف بھی کبھی حکم منسوب ہوتا ہے، مگر وہ علت ہی کے واسطے سے۔

---

(۱) بحوالہ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر۔ ص ۱۳۴۔

(۲) کتاب التحقیق، شرح حسامی۔ ص ۲۶۲۔ بحوالہ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر۔ ص: ۱۳۴۔

سبب: سبب کے لغوی معنیٰ تو اس راستہ اور طریقہ کے ہیں جو منزلِ مقصود تک پہونچائے،
فقہار کی اصطلاح میں سبب، حکم تک پہونچنے کے راستہ اور طریقہ کو کہتے ہیں۔
"جو حکم تک پہونچنے کا راستہ ہو۔"(۱)

شرط: اس علامت کو کہتے ہیں، جس پر کسی شئی کا وجود موقوف ہو۔ فقہار کی اصطلاح میں اس چیز کو کہتے ہیں جس پر حکم کا وجود موقوف ہو۔ واضح رہے کہ "وجودِ حکم" یعنی حکم کا پایا جانا اور "وجوبِ حکم" یعنی حکم کا ثابت اور مقرر ہونا، یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ علت پر حکم کا وجوب موقوف ہوتا ہے اور شرط پر حکم کا وجود ـــــــ فقہار نے اس فرق کو اس طرح بیان کیا ہے:

"حکم متعلق ہوتا ہے اپنے سبب سے اور ثابت ہوتا ہے اپنی علت سے اور پایا جاتا ہے اپنی شرط کے پائے جانے کے وقت۔"(۲)

علامت: علامت کے معنیٰ نشان کے آتے ہیں۔ اصطلاحاً علامت یا امارۃ اس شئی کو کہتے ہیں، جو حکم کے وجود کا پتہ دے، نہ تو اس پر وجوب موقوف ہو اور نہ وجود۔

"جس سے وجودِ حکم کو جانا جا سکے، نہ تو اس پر وجوب موقوف ہو اور نہ وجود۔"(۳)

ان چار چیزوں میں سبب اور علامت دو ایسی چیزیں ہیں، جن پر نہ تو حکم کا وجود موقوف ہوتا ہے اور نہ وجوب، اس کے برخلاف علت پر حکم کا وجوب موقوف ہوتا ہے اور شرط پر اس کا وجود۔

علت اور حکمت کا فرق

علت کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کے لئے علت و حکمت کے باہمی فرق کو بھی سمجھنا ضروری ہے جیسا کہ اس سے قبل ذکر کیا جا چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی حکم حکمت و مصلحت سے خالی نہیں، بلکہ تمام احکام

---

(۱) حسامی، ص: ۱۲۹۔ بحوالہ فقہ اسلامی۔ ص ۱۳۳

(۲) اصول الشاشی، ص: ۹۶۔

(۳) کتاب التحقیق شرح حسامی، ص: ۲۷۹۔ بحوالہ فقہ اسلامی: ۱۳۵۔

حکمتِ الٰہی اور مصلحتِ خداوندی پر مبنی ہیں، نیز ان سے خود انسان کا فائدہ یا نقصان کا دفعیہ مقصود ہے۔ مثلاً رمضان میں مریض کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی گئی۔ مسافر کو چار رکعت والی نماز میں قصر کا حکم دیا گیا، تاکہ انہیں مشقت نہ ہو۔ شریک اور پڑوسی کو حقِ شفعہ دیا گیا تاکہ اس ضرر کا ازالہ ہو سکے۔ چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا گیا، تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہ سکیں، باہمی رضامندی اور خرید و فروخت کے ذریعہ لین دین کو جائز قرار دیا گیا، تاکہ ایک دوسرے کی ضروریات پوری ہوتی رہیں۔

اس طرح ہر حکم کسی نہ کسی حکمت پر مبنی ہوتا ہے۔ اب بظاہر عقل کا تقاضا تو یہ ہے کہ حکم شرعی کے وجوب کا تعلق علت سے زیادہ حکمت سے ہوتا۔ یعنی جہاں حکمت و مصلحت پائی جائے وہاں حکم پایا جائے اور جہاں حکمت و مصلحت مفقود ہو، وہاں حکم بھی نہ پایا جائے۔ لیکن چونکہ انسانی عقل محدود اور متفاوت ہوتی ہیں، ہر حکم کی الٰہی حکمت تک پہونچنا ان کے لئے ضروری نہیں اور پھر بعض احکام کی حکمتیں نہایت پوشیدہ ہوتی ہیں، جن کو حواس ظاہری کے ذریعہ نہیں جانا جا سکتا، اس لئے احکام کا دار و مدار ان حکمتوں پر نہیں رکھا گیا۔ مثلاً خرید و فروخت کے ذریعہ انتقالِ ملکیت کے حکم کی اصل حکمت تو حاجت کی تکمیل ہے۔ بیچنے والے کو ضرورت ہے قیمت کی اور خریدار کو ضرورت ہے سامان کی، لیکن حاجت ایک ایسی مخفی بات ہے، جس کو صاحبِ حاجت کے علاوہ دوسرا شخص اپنے حواس کے ذریعہ بہ آسانی سمجھ نہیں سکتا، اس لئے حکم کا مدار اس پر نہیں، بلکہ "الفاظ عقد" پر رکھا گیا، جب تاجر اور خریدار رضامندی کے ساتھ خرید و فروخت کے الفاظ ادا کریں تو انتقالِ ملکیت کا حکم نافذ ہو جائے گا۔

اسی طرح بعض احکام کی حکمتیں تقدیری ہوتی ہیں، منضبط نہیں ہوتی۔ مثلاً رمضان میں مریض کے لئے روزہ نہ رکھنے اور مسافر کے لئے قصر کرنے کی حکمت "دفع مشقت" ہے، لیکن مشقت ایک ایسا معاملہ ہے، جو حالات و مواقع اور انسانوں کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے۔ ایک آدمی کے لئے معمولی مشقت بھی بھاری ہوتی ہے اور کسی کو بھاری سے بھاری مشقت بھی مشقت نہیں معلوم ہوتی۔ اب اگر اس پر حکم کا مدار ہو تو یہ دشواری پیش آئے گی کہ مشقت کا کیا معیار پیش کیا جائے، بعض آدمیوں کا پیشہ ہی ایسا ہوتا ہے، جس میں انہیں مشقت اٹھانی پڑتی ہے اور آج کل بعض مسافر اتنا آرام دہ سفر کرتے ہیں، کہ

انہیں کوئی خاص مشقت محسوس نہیں ہوتی۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس حکمت (دفع مشقت) پر حکم کا مدار نہیں رکھا، بلکہ اس کی علت جو بظاہر مشقت کا سبب ہے۔ یعنی مرض اور سفر پر حکم کا مدار رکھا گیا۔

خلاصہ یہ کہ حکمتوں کے عام طور پر پوشیدہ ہونے اور منضبط نہ ہونے کی وجہ سے ایک ایسے امر کا اعتبار کیا گیا، جو ظاہر و منضبط بھی ہو۔ ان کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کو بہ آسانی جانا جا سکتا ہو اور حکمت کے پائے جانے کا وہاں قوی امکان بھی ہو، ان پر حکم کا دارومدار رکھا گیا۔ اسی امرِ ظاہر کو اصولیین "علت" اور کبھی "مناطِ حکم" سے تعبیر کرتے ہیں۔ جب احکام کا مدار علت پر ہے، تو قیاس شرعی میں اسی کا اعتبار ہوگا، حکمت کا نہیں۔ یعنی یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ فلاں مسئلہ میں حکم کی حکمت و مصلحت بھی پائی جا رہی ہے یا نہیں؟ بلکہ ہو سکتا ہے کہ علت کے پائے جانے کی وجہ سے حکم تو پایا جائے، مگر اس کی حکمت وہاں مفقود ہو۔ اس کے برخلاف یہ نہیں ہو سکتا کہ علت نہ پائی جائے تو صرف حکمت و مصلحت کے پائے جانے کی وجہ سے حکم پایا جائے۔ مثال کے طور پر کوئی شخص مسافر ہو تو چاہے اس کو اپنے سفر میں کسی مشقت کا سامنا نہ کرنا پڑ رہا ہو، پھر بھی اس کے لئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہوگی اور قصر کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ علت یعنی سفر پایا جا رہا ہے۔ لہٰذا حکم بھی پایا جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر کوئی شخص مقیم ہو، تندرست ہو لیکن کافی محنت و مشقت کے ساتھ کام کرتا ہو تب بھی مرض یا سفر کے نہ پائے جانے کی وجہ سے روزہ رکھنا ضروری ہوگا۔ افطار کی اجازت نہ ہوگی۔ گویا جب حکم کو اس کی علت کے ساتھ جوڑ دیا گیا تو حکمت کا اعتبار خود بخود باقی نہ رہا۔

"پس شرعاً حکم سے متعلق ہوتے ہیں اسی مظنہ کا اعتبار ہوگا۔ وہی علت قرار پائے گی، اور حکمت لغو ہو جائے گی"[1]

اسی طرح کسی غیر منصوص مسئلہ کو منصوص مسئلہ پر قیاس بھی کیا جائے گا تو علت اور مناطِ حکم ہی کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا، حکمت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی "حجۃ اللہ البالغہ" میں رقمطراز ہیں:

"جہاں صرف مصلحت پائی جائے وہاں قیاس صحیح نہیں، لیکن ایسی منضبط علت کے

---

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، ملی المستصفی، ج ۲، ص: ۲۸۱۔

پائے جاتے وقت قیاس صحیح ہے، جس پر حکم کا مدار ہو"(۱)۔

ہاں اگر کسی مسئلہ میں حکم کی حکمت و مصلحت ہی خود ایسی ہو، جو ظاہر و منضبط بھی ہو اور اس لائق کہ حکم کا مدار اس کو قرار دیا جا سکے تو ایسی صورت میں اس حکمت کو علت بنانا نہ صرف یہ کہ جائز بلکہ ضروری ہوگا۔ چنانچہ شرح مسلم الثبوت میں بحر العلوم لکھتے ہیں:

"اور اگر حکمت ظاہر و منضبط ہو تو حکم کو اس سے مربوط کرنا کسی مانع کے نہ ہونے کی بنا پر جائز بلکہ واجب ہے"(۲)۔

علت نکالنے کے طریقے

علت و حکمت کے فرق کی وضاحت کے بعد اب ہم مختصراً اس امر پر بھی روشنی ڈالنا مناسب سمجھتے ہیں کہ کسی مسئلہ میں حکم کی علت جاننے اور متعین کرنے کی کیا شکل ہوتی ہے؟ اس سلسلے میں بعض طریقے تو وہ ہیں، جن میں خود فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہم طوالت کی وجہ سے ان کو چھوڑتے ہوئے صرف چند مشہور اور متفق علیہ صورتوں کے بیان پر اکتفاء کریں گے

(۱) نص سے علت کا ثبوت

سب سے زیادہ واضح اور بے غبار شکل تو یہ ہے کہ حکم کی طرح علت بھی منصوص ہو، یعنی نص ہی سے ثابت ہو، اس کی دو صورتیں ہیں۔ صراحۃً اور اشارۃً۔ صراحۃً کا مطلب یہ ہے کہ جہاں کسی مسئلہ میں نص شرعی نے کوئی حکم بیان کیا ہو وہیں اس کی علت بھی بیان کی گئی ہو۔ اب اگر وہ الفاظ علت ہی کا معنی دیتے ہوں اور دوسرے معانی کا وہاں احتمال نہ ہو تو اس دلالت کو صریح کے ساتھ قطعی بھی کہیں گے۔ جیسے قرآن پاک میں مال فیئ کی تقسیم کے حکم کے بعد فرمایا گیا: ———— "کئی لا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم"(۳)۔

---

(۱) حجۃ اللہ البالغہ، ج ۱۔ باب الفرق بین المصالح والشرائع۔

(۲) فواتح الرحموت علی المستصفی، ج ۲، ص: ۲۷۴۔ (۳) حشر۔ ۷

لفظ کئی" خاص علت ہی بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ لہٰذا یہ دلالت صریح اور قطعی ہے۔ اور اگر وہ الفاظ اور معانی میں بھی استعمال ہوتے ہوں تو اس دلالت کو صریحی ظنی کہیں گے۔ جیسے: لتخرج الناس من الظلمات الی النور۔

"لام" تعلیل، یعنی علت و سبب بتانے کے علاوہ دوسرے معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اسی اعتبار سے فقہاء نے الفاظ تعلیل کے درجات و مراتب بھی متعین کر دیے ہیں"[1] ــــ اشارۃً نص سے علت کے ثبوت کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ تعلیل کے ذریعہ نص میں اس کی علت تو بیان نہ کی گئی ہو، لیکن خود نص ہی میں اس کی علت کی طرف اشارہ موجود ہو۔ اس کی بھی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں اور فقہاء نے تفصیل کے ساتھ انہیں بیان بھی کیا ہے"[2]۔ مثلاً کسی وصف اور حکم کے درمیان ایسا تعلق پیدا کر دیا گیا ہو، جس سے اس وصف کا حکم کے لئے علت ہی ہونا سمجھ میں آ رہا ہو۔ جیسے: "لا یرث القاتل" قاتل وارث نہیں ہوگا۔ اس میں وصف، یعنی "قاتل" پر حکم "لا یرث" کا ترتب ہے۔ جس سے یہ بات سمجھ میں آ رہی ہے کہ قتل علت ہے، وراثت سے محرومی کی۔ کبھی دو حکموں کے درمیان دو وصفوں سے یا غایت بیان کر کے فرق کیا جاتا ہے جیسے:

"پا پیادہ کے لئے ایک حصہ اور سوار کے لئے دو حصے"

"عورتوں سے تم الگ رہو، حالتِ حیض میں یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں"[3]

معلوم ہوا کہ پہلے مسئلہ میں حکم کی علت راجل اور فارس ہونا ہے اور دوسرے مسئلہ میں ناپاکی علت ہے بیوی سے الگ رہنے کی ــــــــــ نص کی دلالت علت پر چاہے صراحۃً ہو یا اشارۃً اسی طرح قطعی ہو یا ظنی، بہر حال اس کی بنیاد لغت اور سیاق و سباق پر ہے کہ وہ الفاظ لغۃً تعلیل کے لئے ہیں یا نہیں۔ نیز سیاق و سباق اس کی علت پر دال ہے، یا نہیں، امام غزالیؒ بعض الفاظ تعلیل ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"یہ الفاظ تعلیل کے ہیں، مگر جب اس بات پر کوئی دلیل ہو کہ ان سے تعلیل مراد

---

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ارشاد الفحول، ص، ۲۱۱۔ فواتح الرحموت علی المستصفی۔ ص: ۲۹۵۔

(۲) ملاحظہ ہو: فواتح علی المستصفی، ج ۲۔ ص: ۲۹۷۔ (۳) بقرہ۔

نہیں لی گئی تو اس صورت میں یہ استعمال بطور مجاز ہوگا[۱]۔

جو علت نص سے ثابت ہو چاہے صراحۃً ہو یا اشارۃً، ظنی ہو یا قطعی، بہرحال وہ علت "علتِ منصوصہ" کہلائے گی۔

اجماع سے علت کا ثبوت

دوسری صورت علت کے متعین کرنے کی یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں اس بات پر اجماع ہو گیا ہو کہ فلاں حکم میں فلاں وصف علت ہے۔ مثلاً نابالغ کے مال پر ولایت کی علت اس کی صغر سنی ہے، اسی طرح وراثت میں حقیقی بھائی مقدم ہوگا، باپ شریک بھائی پر، اس کی علت ماں اور باپ دونوں میں شرکت ہے[۲]۔

اجتہاد و استنباط سے علت کا ثبوت

اگر کسی حکم کی علت نص سے ثابت نہ ہو اور اس کے علت ہونے پر اجماع بھی نہ ہو تو اب فقیہ کا کام ہے کہ غور و فکر کرکے کوئی علت متعین کرے، اس علت کو جو اجتہاد و استنباط کے ذریعہ متعین کی گئی ہو "علتِ مستنبطہ" کہتے ہیں۔ مگر یہ ہر کس و ناکس کا کام نہیں کہ احکامِ شرع کی علت متعین کرنے لگے، یہ تو صرف ان بالغ نظر فقہاء کا کام ہے جو احکام شرع پر گہری نظر رکھتے ہوں، شریعت کے مجموعی مزاج اور روح سے بھی واقف ہوں۔ نیز دلائل و قرائن کو سامنے رکھ کر کسی وصف کو علت بناتے ہوں۔ فقیہ کے لئے بھی جائز نہیں کہ بغیر کسی دلیل کے جس وصف کو چاہے علت بنائے، لیکن جب اجتہاد و استنباط ہی اس کا سرچشمہ ہے تو فطری بات ہے کہ ایک ہی حکم کی علت مختلف فقہاء کے یہاں اپنے اپنے فہم، دلائل و قرائن اور مختلف وجوہ ترجیح کی روشنی میں مختلف ہو سکتی ہیں۔ اسی طرح اجتہاد و استنباط کے ذریعہ علت نکالنے کے جو طریقے ہیں، ان میں بھی بعض متفق علیہ ہیں اور بعض میں اختلاف ہے، بعض فقہاء انہیں

---

(۱) المستصفی، ج ۲۔ ص: ۲۸۸۔

(۲) فواتح علی المستصفی، ج ۲، ص: ۲۹۵۔

تسلیم کرتے ہیں اور بعض فاسد طریقوں میں ان کا شمار کرتے ہیں۔ ہم یہاں وضاحت کے لئے صرف ایک متفق علیہ طریقہ کا ذکر کریں گے، تفصیل کے لئے اصولِ فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

سبر و تقسیم

اس کے لغوی معنیٰ جانچنے اور پرکھنے کے آتے ہیں۔ اصطلاح میں سبر و تقسیم کے ذریعہ علت متعین کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں جتنے اوصاف بھی حکم کی علت بن سکتے ہوں ان میں سے ہر وصف کو فقیہ ان شرائط کی روشنی میں پرکھے اور غور کرے جو کسی وصف کے علت بننے کے لئے ضروری ہیں، جس کسی وصف میں کوئی ایک شرط بھی مفقود ہو یا کوئی ایسا عارض پایا جائے جو اس کے علت قرار پانے میں مانع ہو تو اس وصف کو رد کر دے کہ یہ علت نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح دوسرے وصف پر غور کرے، پھر تیسرے پر، جس وصف کے بارے میں اطمینان و یقین ہو جائے کہ یہ وصف اس حکم کی علت بن سکتا ہے اس میں کوئی مانع بھی نہیں اور تمام شرائط موجود ہیں تو بس وہی وصف اس کی علت قرار پائے گا۔

شرائط قیاس

اب ہم اجمال کے ساتھ ان شرائط کا ذکر کریں گے، جن کا پایا جانا قیاس کے صحیح ہونے کے لئے نہایت ضروری ہے۔ اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہو جائے تو قیاس باطل اور فاسد ہو جاتا ہے، ان شرائط میں سے بعض کا تعلق اصل یعنی مقیس علیہ سے ہے اور بعض کا فرع یعنی مقیس سے۔ اسی طرح بعض کا تعلق حکم سے ہے اور بعض کا علت سے۔

شرائطِ اصل

اصل سے متعلق شرائط میں سے ایک اہم شرط یہ ہے کہ وہ "اصل" خود مستقل بالذات" ہو، کسی دوسرے اصل کی "فرع" نہ ہو۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ مقیس پر کسی دوسرے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، اس لئے بھی کہ اگر پہلی اصل کی علت دوسری فرع میں بھی پائی جا رہی ہو تو قیاس براہِ راست اصل اوّل پر ہو گا، نہ کہ اس کی فرع پر۔ اس کے برخلاف پہلے فرع پر قیاس کر کے اس کو پھر اصل پر قیاس کرنا، ماہرین

کے حوالے سے نقل کیا ہے"[1] ـــــ اس حدیث کے مرفوع ہونے سے گرچہ ابوداؤد نے انکار کیا ہے، لیکن حضرت علیؓ کے "اثر" اور دوسری حدیث سے وتر کا وجوب معلوم ہوتا ہے ـــــ لہٰذا یہ "اثر" حجت ہے۔

اسی طرح فقہاء کے یہاں مستقل اصل ہے کہ وہ امور جن میں کوئی حدیث منقول نہ ہو اور عہدِ رسالت میں اس کا ثبوت بھی نہ ہو، صحابی کا عمل اس کی مشروعیت کے لئے کافی ہے۔ مثلاً اذانِ ثانی کی بنیاد حضرت عثمان غنیؓ نے رکھی۔ امام شافعیؒ کا بھی ظاہر مذہب یہی تھا، وہ تکرارِ اذان کے قائل تھے، اور احناف کا مذہب بھی یہی ہے۔ یہاں اس امر کی وضاحت مناسب ہوگی، جو بعض اہلِ علم نے نقل کیا ہے کہ اذانِ ثانی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے دور ہی میں شروع ہوچکی تھی۔ فتح الباری میں ہے کہ اذانِ ثانی عہدِ رسالت ہی میں شروع ہوچکی تھی، البتہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں مشہور ہوئی[2]۔ اور بعضوں کا خیال ہے کہ حضرات شیخین کے عہد میں اذان ثانی شروع ہوئی، لیکن علامہ کشمیریؒ کا نقطۂ نظر ہے کہ یہ روایات ضعیف ہیں اور جو لوگ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے اس عمل کو بدعت کہتے ہیں علامہ کشمیریؒ نے ان کی بھی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ وہ مجتہد تھے اور یہ ان کا اجتہاد تھا، اور مجتہد جب ایک چیز کو صحیح سمجھتا ہے، تو اس پر عمل کرنا اس کے لئے ضروری ہو جاتا ہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا یہ "اثر" حجت ہے۔

اس زمرہ میں مسجد کی تزئین اور اس کی پختہ کاری بھی آتی ہے، عہدِ نبویؐ، عہدِ صدیقیؓ اور عہدِ فاروقیؓ میں مسجد نبوی اور دوسری مسجدیں کچی تھیں، مگر ابوداؤد میں ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت میں مسجد کی تزئین شروع ہوئی، پختہ دیوار بنی، چھت بنی، چونا اور نقش و نگار ہوا[3]۔ بعد کے فقہاء نے اس کو بنیاد بنا کر اس کے جواز کا فتویٰ دیا ـــــ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"لا باس بنقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب"[4]

---

(۱) ہدایہ ۱/۱۴۷۔ (۲) ترمذی ۱/۱۱۶، علی ہامش، العرف الشذی۔

(۳) ابوداؤد ۱/۶۵۔ (۴) ہندیہ ۵/۳۱۹۔

اجماعِ صحابہؓ

کسی مسئلہ پر امت کا متفق ہونا "اجماع" کہلاتا ہے، اجماع کی ایک قسم "اجماعِ صحابہؓ" ہے، علامہ شوکانیؒ نے لکھا ہے کہ اجماعِ صحابہؓ حجت ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں، علامہ شوکانیؒ نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: "اجماعِ صحابہؓ حجت ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں، قاضی عبدالوہابؒ نے مبتدعین کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک اجماعِ صحابہؓ حجت نہیں، بلکہ امام داؤد ظاہریؒ نے امام کی حجیت کو صحابہ ہی کے ساتھ خاص قرار دیا ہے اور یہی ابن حبانؒ کا ظاہر کلام ہے اور امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں بھی یہی مشہور ہے"[1]۔ غرض جو لوگ اجماع کی حجیت کے قائل ہیں وہ بھی صحابہؓ کی خصوصیات اور امتیازات کی بنا پر اجماعِ صحابہؓ کی حجیت پر متفق ہیں، مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جمہور کے نزدیک اجماع صرف صحابہؓ کے لئے خاص ہے اور دیگر زمانوں میں دوسرے مجتہدین کا اجماع معتبر نہیں۔ بلکہ مقصود یہ ہے کہ صحابہؓ اور دوسروں کے اجماع میں تفاوت درجات ہیں۔

کلمۂ آخریں

حقیقت یہ ہے کہ کتاب وسنت کی نصوص کے بعد آثارِ صحابہؓ کو دین میں بنیادی اور اساسی حیثیت حاصل ہے اور بہت سے احکام ہیں جو محض آثارِ صحابہؓ پر مبنی ہیں، اس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ کتاب وسنت کی بہت سی نصوص ہیں کہ صحابہؓ ہی کے اقوال وافعال سے اس کی توضیح وتشریح ہوتی ہے اور صحابہؓ کا بھی اجماع ایسی حجت قاطعہ ہے کہ اس کی حجیت پر تمام قابلِ ذکر اہلِ علم کا اتفاق ہے اور آثار کی اہمیت کیوں نہ ہو کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے نبوت کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو منتخب فرمایا، ٹھیک اسی طرح آپ کی صحبتِ بابرکت کے لئے صحابہؓ کی جماعت کا باضابطہ انتخاب فرمایا۔

---

(۱) ارشاد الفحول، علامہ شوکانیؒ، ص ۸۱ تا ۸۲، ط، بیروت۔

مولانا زبیر احمد قاسمی
شیخ الحدیث دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد

استحسان ایک مصدرِ شرعی

اس سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ علم و فن جسے آج اصولِ فقہ کے نام سے جانا اور پہچانا جاتا ہے، عہدِ رسالت کیا، صحابہ و تابعین کے دور میں بھی باضابطہ ایک فن کی حیثیت سے اپنی اصطلاحات کے ساتھ مدون نہیں ہوا تھا، تاہم یہ حقیقت اپنی جگہ اٹل ہے کہ استنباط و اجتہاد مسائل کے بہت سے اصول و قواعد کا تصور عہدِ صحابہ میں یقیناً موجود تھا۔ حضرات صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فتاویٰ و قضایا اس پر شاہد عدل ہیں۔

مثلاً عہد فاروقی میں شاربِ خمر (شراب نوش) کی سزا کے بارے میں حکم شرعی کے تعلق سے جماعتِ صحابہؓ کے درمیان جب گفتگو ہوتی ہے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ رائے سامنے آتی ہے:

انہ اذا شرب سکر واذا اسکر ھذی واذا ھذی قذف فیجب علیہ حد القذف[1]۔	شرابی نشہ کی حالت میں بہکی بہکی باتیں کرتے ہوئے کسی کو غلط الزام و تہمت سے متہم بھی کر سکتا ہے، اس لئے اس کی سزا حد قذف کی ہونی چاہئے۔

غور کریں تو محسوس ہوگا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ذہن میں سدّ ذریعہ کا تصور بہرحال تھا، جس کا ذکر ایک اصل اور مصدر شریعت کی حیثیت سے آج فنی کتابوں میں "حکم بالمآل" اور "حکم بالذرائع" کے عنوان سے ملتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جو فرماتے ہیں کہ حاملہ عورت کا شوہر مر جائے، اسکی عدتِ وفات چار مہینے دس دن نہیں، بلکہ وضع حمل ہوگی۔ اور کہتے ہیں:

---

(۱) اصول الفقہ لابی زہرہ، ص: ۸۔

اشہدان سورۃ النساء الصغریٰ نزلت بعد سورۃ النساء الکبریٰ[1] — یعنی میں گواہی دیتا ہوں کہ سورۂ نساء صغریٰ (سورۂ طلاق) سورۂ نساء کبریٰ (سورہ بقرہ) کے بعد نازل ہوئی ہے۔

یہ بھی دراصل ایک ضابطہ اور فقہی قانون کی طرف ہی اشارہ ہے کہ بعد کا حکم پہلے کے حکم کیلئے ناسخ ہوتا ہے اور عمل منسوخ پر نہیں ناسخ پر ہونا چاہئے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے سامنے قحط شدید کے سال میں جب چوری کا ایک مجرم لایا جاتا ہے اور آپ اس کو چوری کی سزا قطع ید (ہاتھ کاٹے جانے) سے مستثنیٰ کر دیتے ہیں تو کیا ان کے اس فیصلہ اور طرز عمل سے یہ نہیں محسوس ہوتا کہ "الضرورات تبیح المحظورات" (ضرورتیں ناجائز کو جائز کر دیتی ہیں) اور "الحدود تندری بالشبہات" (حدود شبہات سے معاف ہو جاتے ہیں) جیسے اصول ان کے ذہن میں موجود تھے، بلکہ مصادر شریعت میں سے جس مصدر کی تعبیر باصطلاح استحسان بعد کے دور میں ہمارے سامنے آتی ہے اور اس کی تعریف اگر یوں بھی کی جا سکتی ہے، جیسا کہ کرنے والے نے کیا بھی ہے:

استثناء جزئیۃ من حکم کلی بدلیل[2] — یعنی کسی دلیل کی بنا پر حکم کلی سے واقعۂ جزئیہ کو مستثنیٰ کرنے کو بھی استحسان کہا جاتا ہے۔

. . . .

تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ عہد صحابہؓ میں بھی استحسان کے وجود اور اس کے مصدر شریعت ہونے پر ایک حجت قرار پا سکتا ہے۔

یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب نصاریٰ بنی تغلب کے اوپر حسب ضابطہ جزیہ مقرر کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو وہ لوگ کہتے ہیں:

نحن من العرب یانف من اداء الجزیہ فان وظفت علینا الجزیہ لحقنا باعدائک من الروم۔ — ہم عربی قبائل کے لئے ادائیگی جزیہ ایک عار و شرم کی بات ہے، اگر جزیہ کے تقرر پر اصرار کریں گے تو ہم آپ کی دشمن قوم رومیوں سے مل جائیں گے۔

. . . .

موسوعہ فقہ عمر بن خطابؓ، صفحہ ۲۳۶ میں بحوالہ مصنف ابن شیبہ وغیرہ یہ الفاظ بھی نقل

---

(۱) اصول الفقہ لابی زہرہ۔ ص ۸۔ (۲) علم اصول الفقہ للخلاف۔ ص ۸۰۔

کئے گئے ہیں :

قالوا نحن عرب خذ منا کما یا خذ بعضکم من بعض باسم الصدقہ فقال عمر لا آخذ من مشرک صدقہ فلحق بعضھم بالروم فقال النعمان بن زرعہ یا امیر المؤمنین ان القوم لھم باس وشدۃ وھم عرب یانفون من الجزیہ فلا تعن علیک عدوک بھم وخذ منھم الجزیہ باسم الصدقہ۔

ہم لوگ عربی ہیں، ہم سے بھی مسلمانوں کی طرح زکوٰۃ وصدقہ لیا کریں۔ مگر حضرت عمرؓ نے فرمایا، مشرک سے میں زکوٰۃ کیسے لوں گا، چنانچہ بنی تغلب کے کچھ لوگ رومیوں کے پاس چلے گئے تب حضرت نعمان بن زرعہؓ نے فرمایا کہ امیر المؤمنین! یہ عربی قوم جس کے پاس قوت و طاقت بھی ہے، اگر جزیہ سے عار محسوس کرتی ہے تو ان لوگوں کے ذریعہ اپنے دشمن کی مدد نہ کریں اور زکوٰۃ ہی کے نام سے جزیہ لیا کریں۔

.. ..

اور آخر صحابۂ کرامؓ کے مشورے کے بعد عشر د زکوٰۃ کی دوگنی مقدار پر صلح ہوتی ہے، کیا اس واقعہ میں حضرت نعمان بن زرعہ کی رائے سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ مصالح مرسلہ کا تصور ان حضرات کے ذہن میں تھا اور بمشورہ صحابہؓ حضرت عمرؓ نے جو ایک استثنائی انداز کا فیصلہ فرمایا اس سے اصطلاحی استحسان و استصلاح کے مصدر شریعت ہونے کا پتہ نہیں ملتا؟ دورِ صدیقی میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کی میراث کے متعلق حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا، پھر حضرت علی اور عباس رضی اللہ عنہ کا مطالبہ ایک معروف واقعہ ہے، اس کے بعد عہدِ فاروقی میں دوبارہ یہ دونوں حضرات اس مطالبہ کو لے کر آتے ہیں، لیکن حدیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تھی: "لا نورث ما ترکنا ہ صدقہ"[1] اور:

لا یقتسم ورثتی دینارا ولا درھما ما ترکت بعد نفقۃ نسائی ومؤنۃ عاملی فھو صدقۃ[2]

میرے ورثاء دینار و درہم تقسیم نہ کریں، میرے ترکہ سے اہل وعیال کا نفقہ اور میرے عامل کا نفقہ نکالنے کے بعد جو کچھ بچے وہ صدقہ ہے۔

.. ..

تو عمر فاروق رضی اللہ عنہ اس حدیث کی روشنی میں مسئلہ کی وضاحت اور ان حضرات کے شبہات وخیالات کی تردید کرتے ہوئے تقسیم سے انکار کر دیتے ہیں، لیکن بطور تولیت وہ جائیداد

---

(۱) بخاری شریف۔ (۲) بخاری وشمائل ترمذی وغیرہ۔

دونوں حضرات کے قبضہ میں دیدیتے ہیں، کچھ دنوں کے بعد اس مشترکہ تولیت کے سبب دونوں حضرات کی انتظامی صلاحیت اور مزاج میں فطری فرق کے نتیجے میں پھر اختلاف ہوتا ہے، جس کے متعلق حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں دارقطنی کی روایت نقل کی ہے کہ ان حضرات کا یہ اختلاف میراث کے بارے میں نہیں تھا، بلکہ تولیت اور مصارف کے متعلق تھا کہ اس پیداوار کو کس طرح خرچ کیا جائے اور اب یہ حضرات چاہتے تھے کہ یہ جائیداد ہم دونوں کی مشترکہ تولیت میں نہیں، بلکہ الگ الگ نصف نصف کرکے مستقل تولیت میں دیتے ہوئے تقسیم کردی جائے، لیکن سب جانتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کی اس درخواست کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر آپ لوگ اس کے انتظام سے عاجز ہیں تو مجھے واپس کردیں، میں خود انتظام کرلوں گا۔ بخاری کے الفاظ ہیں: "فان عجزتما عنها فردا ها الی"۔

حضرات علماء محدثین فرماتے ہیں کہ جب یہ لوگ تقسیم میراث کا نہیں، بلکہ تولیت کی علحدگی کا مطالبہ کررہے تھے تو اس میں کیا اشکال تھا کہ حضرت عمرؓ اس پر تیار نہیں ہوئے۔ اس کے بعد پھر اس کی یہ توجیہہ کرتے ہیں کہ دراصل یہ حضرت عمرؓ کی دوراندیشی اور مآل بینی تھی، اگر آج وہ بطور تولیت تقسیم فرمادیتے تو صورت یہی بنتی کہ آدھی جائیداد حضرت علیؓ اور آدھی حضرت عباسؓ کے قبضہ میں جاتی، اس سے بظاہر حال یہ شبہہ ہوتا کہ غالباً حضرت عمرؓ اپنے سابقہ فیصلہ سے رجوع فرماچکے ہیں، اور بطور وراثت تقسیم ترکہ کرتے ہوئے جائیداد کا نصف حصہ بیٹی کے حق کی حیثیت سے حضرت علیؓ کو دیدیا ہے اور بقیہ چچا عباسؓ کو عصبہ کی حیثیت سے دیدیا ہے، اس طرح صریح نص کے خلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ترکہ میں بھی وراثت جاری ہونے کی ایک نظیر سامنے آتی اور حضرت عمرؓ کا یہ طرز عمل اس کی دلیل وحجت بن جاتا۔

کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ گو حکم بالمآل اور سد ذریعہ جیسے اصطلاحی الفاظ کا کوئی وجود عہد صحابہؓ میں نہ تھا، لیکن اس کی حقیقت بہرحال صحابہؓ کے فتاویٰ وقضایا میں کارفرما نظر آتی ہے۔

اس طرح اگر تتبع کیا جائے تو یقیناً بہت سے واقعات وفتاویٰ اور قضایا وصحابہؓ مل جائیں گے، جن سے اس نظریہ کی تائید ہوگی کہ ایک مجتہد کے لئے جتنے اصول وقواعد اور تشریع و قانون سازی کے لئے جتنے دلائل ومصادر ہمارے سامنے آج زیر بحث آتے ہیں، ان کا کسی نہ کسی

شکل میں وجود و تصور عہد صحابہؓ میں یقیناً تھا، گو ان کی باضابطہ تدوین اور اصطلاحی الفاظ کی تعبیرات نہیں تھیں۔

اصولِ فقہ کی تدوین

عہد رسالت میں خود جناب شارع علیہ السلام کا وجود مسعود کسی بھی پیش آمدہ واقعات کے حکم شرعی کی تبیین کے لئے کافی تھا اور عہد صحابہؓ میں اتنے محدود انداز پر حوادثات و نو پیدا واقعات کے احکام کی دریافت کے لئے استنباطِ مسائل اور اجتہاد کی ضرورت پڑی کہ اس کے لئے حضراتِ صحابہؓ کی فقیہانہ فطرتِ سلیمہ کافی تھی، ان نفوسِ قدسیہ میں مقاصدِ شریعت کا صحیح فہم و ادراک جس طرح اور جتنا مرکوز تھا، صحبتِ رسولؐ کے شرف سے جیسا تشریعی ملکہ راسخہ انہیں حاصل تھا، نصوصِ قرآنی اور سنتِ نبویؐ کی واقعی روح اور اسپرٹ تک پہونچنے کی جیسی صلاحیت و قوت سے وہ بہرہ ور تھے، اس کے ہوتے ہوئے اصطلاحی قواعد کی انہیں قطعاً کوئی حاجت نہیں تھی۔ مگر جب شارع علیہ السلام کے اس نقشِ ثانی، پاک دل و پاکباز جماعت کا وجود نہیں رہا، مملکتِ اسلامیہ میں وسعت ہوئی، عرب و عجم کے اختلاط و معاشروں کے اختلاف کے سبب نئے نئے حوادثات و واقعات سامنے آنے لگے، جن کے حکمِ شرعی کی دریافت و تبیین کے لئے استنباط و اجتہاد کی ضرورت بکثرت پڑنے لگی اور ادھر خیر القرون سے دوری ہونے کے سبب نصوص کے سمجھنے میں احتمالات و شبہات کی نفسیات پیدا ہونے لگیں اور احکام شرعیہ کے بیان اور اخذ و استنباط میں غلطیوں کے امکانات بڑھنے لگے تب اس دور کے علماء مجتہدین کو ایسے قواعد و ضوابط کی تدوین اور دلائل احکام و مصادرِ شریعت کی تعیین کے مناسب بلکہ ضروری ہونے کا احساس پیدا ہوا، جن کی رعایت و پابندی احکام و مسائل کے بیان و تشریح میں خطاء فاحش سے محفوظ رکھ سکے۔ چنانچہ "الفہرست لابن الندیم" کی شہادت کے مطابق سب سے پہلے صاحب ابی حنیفہ امام ابو یوسف علیہ الرحمہ اس طرف متوجہ ہوئے ہیں، لیکن آج علمی دنیا میں امام موصوف کی اس توجہ کا کوئی ثمرہ کسی کتاب و رسالہ کی شکل میں موجود نہیں، اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ دلائل احکام یا اصولِ فقہ کے مدونِ اول ہونے کا شرف درحقیقت حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کو حاصل ہوا، جن کا تدوین کردہ ایک مجموعہ اس موضوع پر

بنام "الرسالہ" دیکھنے اور پڑھنے کو مل رہا ہے اور پھر اس کے بعد توضیح و تشریح اور ایجاز و تلخیص کے عنوان سے حذف و اضافہ کے ساتھ تصنیفات و تالیفات کا ایک سلسلہ چل پڑا، لیکن یہ سارے ہی متقدمین و متاخرین حضرات ان اصول و دلائل کے موجد نہیں صرف مرتب و شارح ہی کہے جا سکتے ہیں۔

شریعت کے مصادر

بہرحال ان سبھوں کی عرق ریزیوں اور ژرف نگاہیوں کا جو ثمرہ آج امتِ مسلمہ کے سامنے ہے، اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ دلائل احکام اور مصادرِ شریعت ہونے کی بنیادی اور اساسی حیثیت تو صرف ان چار کو حاصل ہے، کتاب، سنّت، اجماعِ امت اور قیاسِ مجتہدین، بقیہ دگر جتنے مصادر ہیں وہ محض ضمنی اور تبعی، بلکہ در اصل انہیں چاروں سے مستفاد و مستند ہیں اور صرف "لامشاحۃ فی الاصطلاح" کے تحت مختلف تعبیرات و الفاظ سے بظاہر مستقل دلیل بنا کر ان کا تعارف کرایا جاتا ہے۔ چنانچہ اصول فقہ کی جو کتابیں ہماری درسیات کہلاتی ہیں ان میں بھی ادلہ شرعیہ کو چار ہی میں منحصر کرتے ہوئے اس طرح اس کی وضاحت کی جاتی ہے:

اما شرائع من قبلنا فملحقہ بالکتاب والسنۃ، وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابی فیما یعقل ملحق بالقیاس وفیما لا یعقل ملحق بالسنۃ والاستحسان ونحوہ ملحق بالقیاس"(۱)۔

جس کا حاصل ہی یہ ہے کہ شریعت سابقہ کا بیان اگر کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ میں بلا اس پر کسی نکیر کے ہو تو یہ کتاب و سنّت کے حکم میں ہو کر واجب الاتباع ورنہ قابل رد ہے، عرف عام اور لوگوں کا تعامل، یہ درحقیقت اجماعِ امت کے حکم میں ہے، قولِ صحابی اگر قیاس کے مطابق ہو تو اسے قیاس، ورنہ ملحق بالسنہ کہا جائے گا اور استحسان وغیرہ بھی در اصل قیاسِ مجتہدین کے قبیل کی چیزیں ہیں۔

---

(۱) نور الانوار، ص: ۹

یہ ایک عبث کام ہے اور وقت کا ضیاع بھی، اور اگر علت میں اشتراک ہی نہ ہو تو قیاس کا کوئی فائدہ ہی نہیں۔"(۱)

اسی طرح ایک اہم شرط اصل سے متعلق یہ ہے کہ اس اصل کی علت تک بہ آسانی عقل و فہم کی رسائی ہو سکے، نیز وہ علت دوسری فرع میں پائی بھی جاتی ہو۔ اگر یہ بات نہ ہو تو اس اصل کو "ناقابل قیاس" کہا جاتا ہے جس پر قیاس کرنا فقہاء و اصولیین کے نزدیک صحیح نہیں ہے، مثلاً ایک مشہور ضابطہ اور قاعدہ ہے، جو قرآن و حدیث کے صریح نصوص سے ثابت ہے کہ چار عورتوں سے زیادہ بیک وقت شادی جائز نہیں، لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجیت میں بیک وقت نو۹ ازواج مطہرات جمع تھیں۔ اکثر معاملات میں شہادت کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہونا ضروری ہے۔ لیکن ایک موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہ بن ثابت رضی کی گواہی کو دو شخصوں کی گواہی کے برابر قرار دیا۔ اسی طرح ایک صحابیؓ سے جن پر رمضان کے مہینہ میں روزہ کی حالت میں جماع کی وجہ سے کفارہ واجب ہو گیا تھا، آپؐ نے فرمایا کہ اپنے اہل و عیال پر صدقہ کر دو، یہ تمہارے لئے کافی ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ بات متفق علیہ ہے کہ کفارہ کی چیز آدمی اپنے یا اپنے اہل و عیال پر خرچ نہیں کر سکتا۔

یہ اور اس طرح کے مسائل جو کسی مشہور ضابطہ اور قاعدہ سے ہٹ کر ہوں، اس قاعدہ کیلئے ناسخ نہ بن سکتے ہوں اور ان کی علت بھی سمجھ میں نہ آتی ہو تو ان کو تخصیص پر محمول کیا جائے گا اور اس طرح کے مسائل پر کسی دوسرے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔(۲)

وہ مسائل جو اگرچہ کسی ضابطہ اور قاعدہ کے تحت نہ آتے ہوں، بلکہ وہ خود مستقل ضابطہ، یا حکم ہوں لیکن ان کی علت سمجھ میں نہ آتی ہو، یعنی معقول المعنی نہ ہو تو فقہاء توسعاً ان مسائل کو بھی خلاف قیاس کے زمرہ میں رکھتے ہیں، ان پر بھی قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ مثلاً نمازوں میں رکعتوں کی تعداد، زکوٰۃ میں اموال زکوٰۃ کا نصاب اسی طرح حدود و کفارات کے مقادیر۔ یہ سب مسائل ایسے ہیں کہ ان کی علت تک رسائی دشوار ہے۔ لہٰذا ان پر دوسرے مسئلوں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔"(۳)

---

(۱) المستصفی، ج ۲ - ص: ۳۲۵۔

(۲) المستصفی، ج ۲ - ص ۳۲۷۔ (۳) حوالۂ سابق۔

اسی طرح وہ مسائل جن کی علت تو سمجھ میں آتی ہو، لیکن وہ اپنی اصل تک محدود ہو۔ دوسرے کسی مسئلہ میں وہ علت پائی ہی نہ جاسکتی ہو (جس کو علتِ قاصرہ بھی کہتے ہیں)، تو ظاہر ہے ایسے مسائل پر بھی کسی دوسرے مسئلہ کا قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ بعض فقہاء اس کو بھی خلافِ قیاس سے تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً قصرِ صلوٰۃ کی علت سفر ہے۔ ظاہر ہے سفر کا اطلاق غیر سفر پر نہیں ہو سکتا۔[1]

شرائط فرع

فرع یعنی غیر منصوص واقعہ میں جن شرائط کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے اندر اصل یعنی منصوص واقعہ کی علت پائی جارہی ہو۔ اگر علت نہ پائی جائے تو اس حکم کا اس پر جاری کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ ہاں اس علت کا ثبوت اس میں قطعی ہونا ضروری نہیں۔ بلکہ دلیل ظنی سے ثابت ہونا بھی کافی ہے۔[2]

فرع بہ اعتبارِ ثبوت کے اصل پر مقدم نہ ہو۔ جیسے اشتراطِ نیت کے سلسلے میں وضو کو تیمم پر قیاس کرنا، صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وضوء کا حکم تیمم کے حکم سے پہلے نازل ہوا ہے۔[3]

جس مسئلہ کو قیاس کیا جارہا ہو خود اس کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو، اس لئے کہ قیاس غیر منصوص مسائل ہی میں ہوتا ہے، منصوص کا منصوص پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔[4]

اصل و فرع کے حکم اور ان دونوں کی علت میں بھی بالکل برابری اور مساوات ہو کسی طرح کی کمی زیادتی نہ ہو ورنہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔[5]

ابو حاتم معتزلی نے اس شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ فرع کا حکم چاہے اجمالاً صحیح، لیکن نص سے ثابت ہو۔ قیاس اس کی تفصیل کے سلسلے میں کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً حد خمر فی نفسہٖ حدیث سے ثابت ہے۔ اس کی مقدار حد قذف پر قیاس کرکے متعین کی گئی، لیکن اس شرط کا اکثر فقہاء نے اعتبار نہیں کیا ہے، اس لئے کہ صحابۂ کرام سے بعض ایسے مسائل میں بھی قیاس کرنا ثابت ہے جن کا کوئی حکم نص سے ثابت نہ تھا، نہ اجمالاً، نہ تفصیلاً۔[6]

---

(۱) المستصفی۔ ج ۲، ص: ۳۲۷ (۲) حوالۂ سابق۔ ص: ۳۳۰۔

(۳) حوالۂ سابق۔ (۴) حوالۂ سابق، ج ۲، ص ۳۳۱۔

(۵) فواتح علی المستصفی، ج ۲، ص: ۲۵۷۔ (۶) حوالۂ سابق، ج ۲، ص ۲۶۰۔

شرائطِ حکم

اصل کے حکم کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ مشروع ہو۔ اگر ابتداءً مشروع ہی نہ ہوا ہو، یا مشروع ہونے کے بعد منسوخ ہو گیا ہو، تو اب اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

وہ حکم شرعی ہو، عقلی یا لغوی نہ ہو۔ چنانچہ اسم خمر کو قیاس کر کے نبیذ کے لئے ثابت نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ یہ لغوی مسئلہ ہے۔[۱]

ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ حکم نص قرآنی یا حدیث سے ثابت ہو، اگر اجماع سے کوئی حکم ثابت ہو، تو اس میں قیاس ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کی دو رائیں ہیں۔ صحیح یہی ہے کہ ہو سکتا ہے، علامہ شوکانی نے اس کو "اصح القولین" قرار دیا ہے۔[۲] البتہ قیاس سے جو حکم ثابت ہو اس میں قیاس نہیں ہو سکتا۔

شرائطِ علت

علت کی بنیادی شرائط یہ ہیں[۳]:

۱۔ علت وصفِ ظاہر ہو، وصفِ ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صاف اور واضح ہو۔ بہ آسانی اس کو محسوس کیا جا سکتا ہو، کسی طرح کا غموض و اخفاء اس میں نہ ہو۔ اگر یہ بات نہیں ہے، تو وہ وصف علت نہیں بن سکتا۔

۲۔ وہ وصف منضبط بھی ہو، یعنی اشخاص و احوال کے بدلنے، یا جگہ کے بدلنے سے، وہ نہ بدلے، اور وہ معنیٰ کے لحاظ سے اس طرح محدود و معین ہو کہ فرع میں اس کے وجود و عدم کا پتہ لگایا جا سکے

۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ وصف مناسب ہو۔ وصفِ مناسب کا مطلب یہ ہے کہ وہ وصف اس حکم کی علت بننے سے مناسبت رکھتا ہو۔ پھر اس مناسبت کی بھی فقہاء نے کئی قسمیں بیان کی ہیں۔

---

(۱) المستصفی، ج ۲۔ ص: ۳۳۱۔

(۲) علم اصول الفقہ، عبد الوہاب، خلاف، ص: ۶۱۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ارشاد الفحول، ص: ۲۰۷۔ المستصفی، ج ۲، ص: ۳۳۵۔

۴۔ وہ وصف ایسا ہو کہ شارع نے جس مقصد اور حکمت کے لئے وہ حکم وضع کیا ہے، اس کے پائے جانے کا وہاں زیادہ امکان ہو۔

قیاس کی جو شرائط یہاں ذکر کی گئی ہیں اس میں حصر نہیں ہے۔ بلکہ بعض فقہاء نے شرائط کا دائرہ بہت وسیع کر دیا ہے اور بعض شرائط کے سلسلے میں خود فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ جن کو اصولِ فقہ کی کتابوں میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

مولانا جمیل احمد قاسمی متخصص فی الفقہ دار العلوم سبیل السلام حیدر آباد

آثار صحابہؓ اور اس کی شرعی حیثیت

صحابیؓ کی تعریف میں گو اہلِ علم کے درمیان اختلاف ہے، مگر مشہور اور صحیح قول یہی ہے کہ جس شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو بہ حالتِ ایمان دیکھا وہ صحابیؓ ہے، چاہے انہوں نے زیادہ دنوں تک حضورؐ کی صحبت اختیار نہ کی اور نہ روایت ہی کی ہو —— چنانچہ علامہ آمدیؒ لکھتے ہیں:

فذهب اکثر اصحابنا واحمد بن حنبل الی	ہمارے بہت سے اصحاب اور احمد بن حنبلؒ نے
ان الصحابیؓ من رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم	فرمایا کہ جس شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اگرچہ
وان لم یختص بہ اختصا المصحوب ولا روی	زیادہ دنوں تک حضورؐ کی صحبت نہ اختیار کی اور نہ ہی
عنہ ولا طالت مدۃ صحبتہ[1]	روایت کی ہو وہ صحابیؓ ہیں۔

صحابیؓ کی تعریف کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عدالتِ صحابہؓ پر بھی اختصار کے ساتھ روشنی ڈال دی جائے۔ جمہور ائمۂ کرامؒ اس بات پر متفق ہیں کہ تمام صحابہؓ عادل ہیں، اس میں کسی صحابیؓ کا استثنا نہیں، خواہ مشاجرات میں شریک ہوں، یا نہ ہوں، کیونکہ مشاجرات و اختلافات تاریخی روایات پر مبنی ہیں، اور بقول علامہ کشمیریؒ: تاریخ رطب و یابس کا مجموعہ ہے، جب کہ صحابہؓ کی ثقاہت قرآن و حدیث سے ثابت ہے۔ آمدی رقمطراز ہیں:

"جمہور ائمہ صحابہؓ کی عدالت پر متفق ہیں، بعض لوگوں نے عدالت کے معاملہ میں ان کا حکم بھی وہی رکھا ہے، جو بعد کے لوگوں کا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک صحابہؓ کے متعلق بھی تحقیق و تفحص ضروری ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اختلافات و فتنے برپا ہونے سے پہلے کے صحابہؓ عادل ہیں اور اس کے بعد ان کی روایت یا گواہی کے سلسلے میں

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی ۲/۱۰۳۔

عدالت کی تحقیق کر لینی ضروری ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ جن لوگوں نے حضرت علیؓ سے دانستہ مقابلہ کیا وہ فاسق ہیں، ان کی عدالت اور شہادت امام برحق کے خلاف بغاوت کی وجہ سے ناقابلِ قبول ہے، اور بعضوں نے ایسے تمام لوگوں کی شہادت و روایات کو رد کر دیا ہے، اس لئے کہ فریقین میں سے ایک فریق فاسق ہے، اور وہ فاسق فریق معلوم و متعین نہیں"۔[1]

حاصل یہ ہے کہ اہلِ سنت تمام صحابہؓ کی عدالت پر متفق ہیں، رہ گئے باہمی اختلافات، جو صحابہؓ کے مابین ہوئے، تو یہ ان حضرات کے اجتہاد پر مبنی تھا، اور مجتہد صواب پر ہو یا خطا پر بہر طور اجر کا مستحق ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سے ان کی عدالت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ گو کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبتِ کیمیا، اثر نے تمام صحابہؓ کو علم کے حظِ وافر سے سرفراز کیا تھا، تاہم فقہ و افتاء کے لحاظ سے ان میں بھی درجات رکھے گئے ہیں۔

فقہاء صحابہؓ کی تعداد علامہ ابن قیم جوزیؒ نے ایک سو تیس[۱۳۰] سے زیادہ بتائی ہے اور انہیں تین درجوں میں تقسیم کیا ہے: (۱) مکثرین (۲) متوسطین (۳) مقلین۔ ان میں مرد بھی ہیں اور خواتین بھی "مکثرین" وہ ہیں، جن کے فتاویٰ کثرت سے منقول ہیں اور وہ یہ ہیں: عمر بن الخطابؓ، علی بن ابی طالبؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت عائشہؓ، زید بن ثابتؓ، عبد اللہ بن عباسؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ۔ "متوسطین" سے مراد وہ فقہاء صحابہؓ ہیں، جن کے فتاویٰ مذکورہ بالا فقہاء سے کم ہیں۔ انہیں میں حضرت ابو بکر صدیقؓ، ام سلمہؓ، انس بن مالکؓ، ابو سعید خدریؓ، ابو ہریرہؓ اور عثمان بن عفانؓ وغیرہ ہیں۔ "مقلین" وہ حضرات ہیں، جنہوں نے ایک یا دو یا چند مسائل میں فتویٰ دیا ہو، ان کی تعداد سو سے زیادہ ہے۔ ان میں ابو درداءؓ، ابو بشرؓ، ابو سلمہ مخزومیؓ، ابو عبیدہ بن جراحؓ، سعد بن زیدؓ، حسن بن علیؓ، حسین بن علیؓ، نعمان بن بشیرؓ، ابو سعودؓ، ابی بن کعبؓ ——————— اور ابو ایوبؓ وغیرہم ہیں۔[2]

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی ۲/۱۰۲ تا ۱۰۳۔

(۲) اعلام الموقعین ۱/۱۲۔

آثارِ صحابہؓ اور نصوص

آثارِ صحابہؓ کی فقہی حیثیت میں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیئے کہ ان کے ذریعہ نصوص کتاب وسنّت کی بیان و توضیح میں خاصی مدد لی جاتی ہے۔ مثلاً ارشادِ ربانی ہے:

فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیہ ان یطوف بھما[۱]	جو شخص بیت اللہ کا حج یا عمرہ کرے، اس پر صفا و مروہ کی سعی میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اس آیت سے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ صفا اور مروہ کے درمیان "سعی" واجب نہیں، محض جائز اور مباح ہے، کیونکہ "لاجناح" کی تعبیر ایسے ہی مواقع پر اختیار کی جاتی ہے، مباح کو نہ کرنا مطلوب ہوتا ہے اور نہ ترک کرنا۔ مگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا اثر اس کی تردید کرتا ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ نے قسم کھاتے ہوئے فرمایا: اللہ تعالیٰ اس شخص کے حج اور عمرہ کو پورا نہیں فرماتے جو صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہیں کرتا، اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا: صفا اور مروہ اللہ کی نشانیاں ہیں[۲]۔ اسی طرح ابوداؤد کی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بڑی ذہانت سے اس آیت کے بظاہر اباحت پر دلالت کرنے کی نفی کی ہے۔ چنانچہ فرماتی ہیں کہ اگر سعی کی محض اباحت بتانی مقصود ہوتی تو یوں کہا جاتا: کوئی حرج نہیں ان دونوں کی سعی نہ کرنے میں[۳]۔ یہی وجہ ہے، کہ فقہاء صفا و مروہ کے درمیان سعی کے مطلوب ہونے پر متفق ہیں، شوافع اور مالکیہ، رکن حنفیہ واجب اور حنابلہ مستحب قرار دیتے ہیں[۴]۔

اسی طرح اگر ایک آیت مبہم ہو اور دو معنوں کا احتمال رکھتی ہو تو آثارِ صحابہؓ کی بنا پر ایک معنیٰ کو ترجیح دی جائے گی، مثلاً: اَوْلٰمستم النساء کے ظاہری معنیٰ عورتوں کو محض چھونے کے ہیں، لیکن حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس کی تفسیر فرمائی ہے کہ یہاں محض "چھونا" مراد نہیں ہے، بلکہ کنایہ کی

---

(۱) البقرہ، آیت ۱۵۸۔

(۲) الدرالمنثور فی التفسیر بالماثور ۱/۱۶۰۔ (۳) ابوداؤد ۱/۲۶۱۔

(۴) الدرالمنثور، ۲/۲۶۳۔

زبان میں "جماع" کو "ملامسہ" سے تعبیر کیا گیا ہے۔[1] یہی "اثر" احناف وغیرہ کا مستدل ہے امام شافعیؒ وغیرہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اثر سے استدلال کرتے ہیں اور "لمس" سے "لمس بالید" یعنی ہاتھ سے چھونا مراد لیتے ہیں، چنانچہ "المغنی" میں منقول ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ "قبلہ" (بوسہ) سے بھی وضو کو واجب قرار دیتے تھے: "وممن اوجب الوضوء فی القبلۃ ابن مسعودؓ وابن عمرؓ"[2]۔ ان تفصیلات سے معلوم ہوتا ہے کہ نصوص کی توضیح وتفسیر میں آثارِ صحابہؓ کو خاصی اہمیت اور مقام حاصل ہے۔

خبرِ واحد اور آثارِ صحابہؓ

اس سلسلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ خبرِ واحد اور آثارِ صحابہ میں اگر تعارض ہو تو بعض اوقات آثارِ صحابہؓ کو بھی ترجیح دی جاتی ہے۔ آثارِ صحابہؓ کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو مدرک بالاجتہاد ہو، یعنی ان مسائل میں اجتہاد وقیاس کی گنجائش ہو ——— دوسری وہ جو مدرک بالاجتہاد نہ ہوں، یعنی ان مسائل میں اجتہاد وقیاس کو دخل نہیں دیا جا سکتا ہو۔ پہلی صورت میں صحابہؓ کے آثار حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہوں گے اور حجت ہوں گے۔ مثلاً دیہات میں نمازِ جمعہ کے مسئلہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے

"لا جمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع"[3] (جمعہ اور عید صرف بڑے شہروں میں ہی ہوگا)

اس لئے احناف نے جمعہ کے درست ہونے کے لئے "مصر" یعنی شہر کی شرط لگائی ہے۔ حضرت علیؓ نے جو ارشاد فرمایا ہے، گو بعض روایات میں مرفوعاً بھی نقل کیا گیا ہے، لیکن یہ روایتیں ضعیف ہیں، تاہم حضرت علیؓ کے قول کی حیثیت سے اس کی سند کو سبھی تسلیم کرتے ہیں۔ پس صرف حضرت علیؓ کا قول بھی ایک ایسے مسئلہ میں جو اجتہادی نہیں ہے حدیثِ مرفوع کا درجہ رکھتا ہے اور حجت ہے۔

اسی طرح جمہور فقہاء وتر کے واجب ہونے کے قائل ہیں، ان حضرات کا مستدل ہے: الوتر لیس بحتم (وتر ضروری نہیں ہے) یہ بھی حضرت علیؓ ہی کا قول ہے، جس کو صاحبِ "ہدایہ" نے ابوداؤد اور سنن ترمذی

---

(۱) الدر المنثور ۲/ ۲۶۳۔

(۲) المغنی ۱/ ۱۲۳ تا ۱۲۴۔ (۳) المغنی ۲/ ۹۰

(۴)

نتیجہ یہی نکلا کہ اساسی طور پر مستقل مصادرِ شریعت تو چار ہی ہیں، جن کے معتبر اور قابلِ استدلال ہونے پر نصوصِ قطعیہ کی دلالت کے سبب پوری امت کا اتفاق ہے۔ اس موقع سے عبدالوہاب خلاف قرآن پاک کی ایک بڑی جامع آیت پیش کرتے ہیں:

یا ایھا الذین اٰمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئی فردوہ الی اللہ والرسول ان کنتم تومنون باللہ والیوم الاخر ذالک خیر واحسن تاویلا۔[1]

اور فرماتے ہیں:

فالامر باطاعۃ اللہ واطاعۃ رسولہ امر باتباع القرآن والسنۃ والامر باطاعۃ اولی الامر من المسلمین امر باتباع ما اتفقت علیہ کلمۃ المجتھدین من الاحکام لانھم اولوالامر التشریعی من المسلمین والامر برد الوقائع المتنازع فیھا الی اللہ والرسول، امر باتباع القیاس حیث لانص ولا اجماع لان القیاس فیہ رد المتنازع فیہ الی اللہ والرسول لانہ الحاق واقعۃ لم یرد نص بحکمھا بواقعۃ ورد النص بحکمھا فی الحکم ——— لتساوی الواقعتین فی علۃ الحکم فالآیۃ تدل علی اتباع ھذہ الاربعۃ۔[2]

"یعنی اس آیت میں اللہ اور رسول کی مستقل اطاعت کا حکم دراصل کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی اتباع کا حکم ہے اور چونکہ مسلمانوں کے مجتہدین تشریعی اولوالامر ہوتے ہیں، اس لئے ان کی اطاعت کا حکم اجماعِ مجتہدین کی اتباع کا حکم ہوا، اس کے بعد جو امور متنازع فیہا کو اللہ اور رسول کی طرف لوٹانے کا حکم ہے، وہ دراصل اتباعِ بالقیاس کی ہدایت ہے، کیونکہ غیر منصوص حوادث و نوازل کو علتِ حکم میں مشترک ہونے کی بنیاد پر کسی منصوص واقعہ کے ساتھ ملحق کرنے کا نام ہی قیاس ہے، اور یہی امور متنازع فیہا اور غیر منصوص واقعات کو رد الی اللہ والرسول کی شکل بھی ہے، اس طرح یہ ایک ہی آیت ان چاروں مصادرِ شریعت کے معتبر اور واجب الاتباع ہونے کی دلیل ہو جاتی ہے۔"

اور مذکورہ بالا چاروں مصادرِ شریعت کے علاوہ استقرائی طور پر بقیہ جن مصادر کا کتب

---

(۱) سورہ نساء، آیت ۵۹۔ (۲) اصول الفقہ، ص ۲۱۔

اصول میں ذکر ملتا ہے، ان کی حیثیت تبعی اور ضمنی ہونے کے علاوہ مختلف فیہ مصادر کی ہے، یہی خلاف لکھتے ہیں :

"وقد توجد ادلة اخری عدا هذه الادلة الاربعة لم يتفق جمهور المسلمين على الاستدلال بها، بل منهم من استدل بها على الحكم الشرعي، ومنهم من انكر الاستدلال بها واشهر هذه الادلة المختلف في الاستدلال بها ستة، الاستحسان، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والعرف، ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا فجملة الادلة الشرعية عشرة، اربعة متفق من جمهور المسلمين على الاستدلال بها وستة مختلف في الاستدلال بها"[1]

یعنی ان ادلہ اربعہ کے علاوہ بھی چند دوسرے دلائل پائے جاتے ہیں، جن سے استدلال و اثبات حکم پر جمہور کا اتفاق نہیں، بلکہ کچھ لوگ اگر اسے لائق استدلال سمجھتے ہیں تو کچھ دوسرے اس کا انکار بھی کرتے ہیں، ان مختلف فیہ دلائل میں مشہور ترین دلائل یہ چھ ہیں: استحسان، مصلحتِ مرسلہ، استصحاب، عرف، مذہب صحابی اور شریعت سابقہ۔ گویا مجموعہ دلائل دس ہوئے، چار متفق علیہ اور چھ مختلف فیہ ہیں"

استحسان

ان مختلف فیہ دلائل میں سے ہماری بحث کا موضوع یہی دلیل استحسان ہے۔ علماء اصول فقہ نفس دلیل کی یوں تعریف کرتے ہیں :

الدليل هو ما يستفاد به حكم شرعي عملي مطلقا لے سواء كان على سبيل القطع ام على سبيل الظن"[2]۔

ہر وہ چیز جس سے کسی حکم شرعی عملی کی طرف رہنمائی مل جائے خواہ بطریق قطع و یقین یا بطور ظن غالب اسے دلیل کہا جاتا ہے، تو سوال یہ ہے کہ استحسان سے بھی اس طرح کی رہنمائی ملتی ہے کہ نہیں جواب اگر اثبات میں مل جائے تو پھر اسے دلیل شرعی تسلیم کرنے سے مفر نہیں، "ورنہ عطاء تو بلقاء تو"

---

(۱) علم اصول الفقہ۔ (۲) اصول الفقہ للخلاف، ص ۲۰۔

درج ذیل سطور میں اثباتی جواب کی کوشش کی گئی ہے۔

استحسان دراصل "استقباح" کا مقابل ہے، علماء مجتہدین کے جس طبقہ و جماعت نے بطور قبول دلیل استحسان کو قبول فرمایا ہے، ان کے پیش نظر اولاً یہی چیز ہوتی ہے کہ اگر پیش آمدہ صورت جزئیہ میں کسی ظاہر نص یا نص سے ثابت شدہ کسی حکم کلی ہی پر نظر مرکوز رکھی جائے، اس کے خلاف کسی معتبر دلیل کی بنیاد پر بھی عدول کر کے استثنائی حکم تجویز نہ کیا جائے تو ایک امر قبیح کو گوارا کرنا پڑے گا، مقاصد شریعت فوت اور روح شریعت مجروح ہوگی، اس لئے وہ ظاہر نص کے اقتضاء سے صرف نظر کرنے اور حکم کلی سے اس جزئی واقعہ کے استثناء کو حسن اور بہتر سمجھتے ہوئے ایک الگ حکم خاص تجویز کرتے ہیں اور اسے استقباح کے مقابل استحسان قرار دیتے ہیں جو دراصل نص قرآنی: "وأمر قومك یاخذوا باحسنھا" کی تعمیل ہوتی ہے، اور وہ "یتبعون احسنہ" کے مصداق بنتے ہیں۔

عہد صحابہؓ میں

مثلاً قرآن کی نص صریح مصارف زکوٰۃ میں ایک مصرف مولفۃ القلوب کو بھی قرار دیتی ہے یعنی نومسلموں کی تالیف قلب یا کافروں کے شر و فساد سے بچنے کے لئے انہیں بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے، عہد صدیقی میں عیینہ بن حصن اور اقرع بن حابس حسب دستور اپنے حصہ کا مطالبہ کرنے آتے ہیں، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اس کے متعلق حکم نامہ لکھ کر دیدیتے ہیں، یہ لوگ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے سامنے وہ حکم نامہ پیش کرتے ہیں، آپ اسے ٹکڑا ٹکڑا کر کے پھینکتے ہوئے کچھ دینے سے انکار کرتے ہیں اور فرماتے ہیں۔

" ھذا الشی کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعطیکموہ تالیفا لکم علی الاسلام والآن قد اعز اللہ الاسلام واغنی عنکم فان ثبتم علی الاسلام والا بیننا وبینکم السیف[1]"

کہ یہ وہ چیز تھی جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے تم لوگوں کو اسلام پر جمانے کے لئے دیا کرتے تھے، اب اللہ نے اسلام کو غلبہ و شوکت دیکر تمہارا محتاج نہیں رکھا، اب اگر اسلام پر

---

(۱) طبری۔

ثابت قدم ہے تو فبہا ورنہ یہ تلوار ہمارے اور تمہارے درمیان فیصلہ کن ہوگی"۔

قرطبی جلد ۸ صفحہ ۱۸۱ اور المغنی جلد ۲ صفحہ ۶۶۶ میں اتنا اور لکھا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے یہ تھی کہ پہلے کافروں کے شر سے بچنے اور نومسلموں کی تالیف قلوب کے لئے دیا جاتا تھا، اب اسلام کو عزت و شوکت اور مسلمانوں کی کثرت ہو چکی ہے۔

" فلا یجوز ان یعطی احد من ہولاء شیئاً من الزکوٰۃ سواء کان کافراً اتقاء لشرہ او مسلماً تالفاً لقلبہ"۔ بلکہ فرماتے تھے : "فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر"۔

یہاں ظاہر نص کا اقتضاء کچھ اور ہے، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ اسلام کی شوکت و غلبہ کے باوجود اس کے مطابق عمل کرنے کو اسلامی شان، دینی غیرت اور "الاسلام یعلو ولا یعلی" کے خلاف ہونے کے سبب ناپسند و قبیح سمجھتے ہیں اور ایک احسن طرزِ عمل اپناتے ہیں، سرقہ اور زنا کی سزا ایک حکم کلی کی شکل میں قرآن پاک میں مذکور ہے، مگر فتاویٰ و اقضیہ عمر بن خطاب لعبد العزیز البلاوی[1] میں یہ واقعہ لکھا ہے کہ یمن کے باشندے کچھ لوگ مقام حرہ میں اترے، جن کے ساتھ رفقاء سفر میں ایک شادی شدہ عورت بھی تھی، لوگ اس کے ساتھ بدکاری میں مبتلا ہوئے، پھر اسے چھوڑ کر چل پڑے، یہ عورت حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے پاس آتی ہے اور کہتی ہے کہ میں مسکینہ محتاج تھی، ہمارے رفقائے سفر ہمارا کچھ بھی خیال نہیں کرتے تھے اور میرے پاس اپنے نفس کے سوا کچھ نہ تھا، حضرت عمرؓ اس کے رفقاء کو بلوا کر تحقیق حال کرتے ہیں اور جب لوگ اس عورت کی محتاجی و مسکینی کی تصدیق کر دیتے ہیں تو حضرت عمرؓ اسے زنا کی آئینی سزا سے بری فرما دیتے ہیں۔

حاطب بن ابی بلتعہ صحابی رسولؐ کے ایک غلام نے قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کا اونٹ چرا کر ذبح کر دیا، معاملہ حضرت عمرؓ کی عدالت میں جاتا ہے، اولاً ضابطے کے تحت "قطع ید" کا حکم فرماتے ہیں:

لکنہ لم یلبث ان عدل عن ذالک وقال لحاطب بن ابی بلتعہ لولا انی اظن انک تجیعہم حتی ان احدھم اتی ما حرم اللہ الخ"

---

(۱) حوالۂ سابق، ص ۱۸۰۔

لیکن فوراً اس فیصلہ سے عدول کرتے ہوئے حاطب بن بلتعہ سے فرماتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ تم ان غلاموں کو بھوکا رکھتے ہو، جس سے مجبور ہو کر یہ لوگ وہ کام بھی کر گذرتے ہیں جسے اللہ نے حرام کر رکھا ہے، اور پھر اونٹ کے مالک کو اس کی قیمت لینے پر راضی کر لیتے ہیں، ان دونوں واقعہ میں ایک حکم کلی سے عدول کرتے ہوئے حضرت عمرؓ ایک استثنائی فیصلہ فرماتے ہیں کہ یہی فیصلہ ان مخصوص احوال وظروف کے اعتبار سے حسن، مقاصد شریعت کے عین مطابق اور جرم وسزا میں توازن واعتدال کا مقتضا تھا۔

خلاصہ یہ کہ استحسان ان ادلۂ اربعہ سے بالکلیہ الگ کوئی خاص دلیل نہیں، بلکہ انہیں میں سے بعض کو بعض پر ترجیح، بعض سے بعض کو مستثنیٰ اور دلائل میں باہمی تطبیق اور سبھوں کے مناسب محامل کی تجویز کرتے ہوئے حکم مرجوح وقبیح سے بچ کر حکم راجح واحسن کو اختیار کرنے کی کوشش کا نام "استحسان" ہے، لیکن چونکہ یہ کام انتہائی نازک ہے، ژرف نگاہی اور فقہی بصیرت تامہ کے بغیر تقریباً ناممکن ہے، خداداد مجتہدانہ صلاحیت اور جزرس ذکاوت کے ساتھ علمی وسعت بے نفس طبیعت کا ہونا لازم ہے، اس لئے امام مالکؒ فرماتے تھے: "الاستحسان تسعۃ اعشار العلم" کہ علم کے اگر دس حصے قرار دئے جائیں تو اس کا نو حصہ یہ استحسان ہوگا، اور امام محمد علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے اصحاب علمی مباحثہ میں ان کے قیاسی مسائل سے اختلاف رائے کا اظہار کرتے رہتے، لیکن جب امام صاحبؒ فرماتے: "استحسن فلا التحق بہ احدنا ولقد کان یقیس ما استقام لہ القیاس فاذا قبح القیاس استحسن"[1]

کہ اب میں استحسان کرتا ہوں تو پھر کوئی بحث میں ان کا ساتھ نہ دے پاتا اور امام صاحبؒ کا یہی طریقۂ اجتہاد تھا کہ جب تک دلائل کی روشنی میں قیاس کے درست ومستقیم ہونے پر قلب مطمئن رہتا قیاس کے مطابق استخراجِ مسائل کرتے رہتے، لیکن جہاں انہیں محسوس ہوتا کہ فلاں دلائل اور قواعد کلیہ کے مطابق مسئلہ قیاسیہ مفضی الی القبح ہو جائے گا، تو پھر استحسان کرتے"
اس طرح استحسان کا ثمرہ دراصل اتباعِ حسن اور اجتناب عن القبح نکلتا ہے جس کے مستحسن ہونے بلکہ

---

(۱) اصول الفقہ لابی زہرہ، ص ۲۴۴۔

مامور بہ ہونے سے انکار کرنا مشکل ہے، خود قرآن پاک میں "فیتبعون احسنہ" کے ذریعہ ایسے لوگوں کی تعریف کی گئی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم فرمایا گیا ہے کہ وہ اخذ بالاحسن کی تعلیم امت کو دیا کریں:

"وأمر قومك یاخذوا باحسنها"

بلکہ بعض علماء اصول نے استحسان کی جو تعریف کی ہے، اس کی روشنی میں اس کی حقیقت قیاس کے ایک ضد ہونے کی ابھرتی ہے، کیونکہ قیاس میں تو اشتراک علت کی بنیاد پر حکم کا تعدیہ اور ایک نظیر کو اس کے دیگر نظائر کے ساتھ حکم میں ملحق کیا جاتا ہے، جب کہ استحسان میں تعدیہ حکم اور الحاق بالنظائر کے خلاف دوسرے دلائل قویہ اور مقتضی عدول نصوص کے سبب انقطاع عن النظائر کا طریقہ اپنایا جاتا ہے۔

چنانچہ امام ابوالحسن کرخی استحسان کی یوں تعریف کرتے ہیں:

"الاستحسان هو العدول فی مسئلة عن مثل ما حکم به فی نظائرها الی خلافه بوجه هو اقوی"۔[1]

اور ابن قدامہ کہتے ہیں:

"المراد به العدول بحکم المسئلة عن نظائرها لدلیل خاص من کتاب او سنة"

دونوں کا حاصل یہی ہے کہ کسی خاص اور قوی دلیل کی روشنی میں ایک واقعہ جزئیہ کے حکم میں اس کے نظائر کے حکم سے عدول کرنے کو استحسان کہا جاتا ہے۔

ہمارے علماء اصول استحسان کی اصطلاحی تعریف کے لئے الفاظ و تعبیرات مختلف استعمال کرتے ہیں، شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں:

الاستحسان ترك القیاس والاخذ بما هو اوفق للناس، وقیل طلب السهولة فی الاحکام فیما یبتلی فیه الخاص والعام وقیل الاخذ بالسماحة وابتغاء ما فیه الساحة۔[2]

یعنی قیاسی حکم کو چھوڑ کر عام انسانوں کے موافق حال والے اجتہاد کرنے کو استحسان کہتے ہیں، اور بعض کا کہنا ہے کہ جن معاملات میں عام و خاص سب ہی مبتلا ہوں اس میں سہولت و نرمی کی تلاش استحسان ہے، اور دوسرے بعض حضرات کا یہ قول کہ توسع و سہولت اختیار کرنا اور ایسے حکم کی

---

(۱) کشف الاسرار للبزدوی، ص ۳، ج ۴۔ (۲) المبسوط للسرخسی، ص ۱۴۵، ج ۱۰۔

جستجو جس میں لوگوں کو راحت مل سکے استحسان کہلائے گا۔

اسی طرح الفاظ و تعبیرات کے اختلاف کے ساتھ بہت سے اقوال ملتے ہیں، تاہم اتنی بات مسلم ہے کہ چونکہ استحسان کی حقیقی بنیاد اور اساس قرآن و حدیث کے ان جیسے نصوص پر ہے:

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔ ماجعل علیکم فی الدین من حرج (القرآن)

الدین یسر۔ یسروا ولا تعسروا ولا تنفروا، الا ان ھذا الدین متین فادخلوا فیہ برفق ولا تبغضوا

عباد اللہ عن عبادۃ اللہ، (الحدیث)

اور ان جیسی ساری نصوص کا قدرِ مشترک یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لئے آسانی چاہتا ہے، تنگی و دشواری میں ڈالنا مقصود نہیں، دین آسان و سہل بنایا گیا ہے، اس لئے کوشش یہ ہونی چاہئے کہ لوگوں کے سامنے حکم شرعی کا بیان اس طرح نہ کیا جائے کہ جس کی تعمیل سے تنگی و دشواری کے سبب طبیعت میں اباء اور نفرت کی نفسیات پیدا ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ دین اسلام ایک مضبوط دین ہے، اس میں لوگوں کو نرمی سے داخل کرو اور ایسی صورت نہ پیدا کرو کہ اس کے بندوں میں عبادت اور حکم شریعت پر عمل کرنے ہی سے نفرت و کراہیت پیدا ہو جائے۔

استحسان کا اصل مصداق

اس لئے استحسان کی فنی تعریف میں تعبیری اختلاف و تفاوت نظر آتا ہے، مگر حاصلِ تعریف سب کا ایک ہی نکلتا ہے۔ ہمارے خیال میں سب سے مناسب اور جامع تعریف وہی ہے جو علماء کے درمیان مشہور ہے، اور جسے خلاف نے نقل کیا ہے:

الاستحسان فی اصطلاح الاصولیین ھو عدول المجتھد عن مقتضی قیاس جلی الی مقتضی قیاس خفی او عن حکم کلی الی حکم استثنائی لدلیل انقدح فی عقلہ رجح لدیہ ھذا العدول[1]۔

یعنی اصولیوں کی اصطلاح میں قیاس جلی کے تقاضہ سے قیاس خفی کے تقاضہ کی طرف یا کسی

---

(۱) علم اصول الفقہ، ص: ۷۹۔

حکمِ کلی سے استثنائی حکم کی طرف مجتہد کا کسی ایسی دلیل کی بنا پر عدول کرنا استحسان کہلاتا ہے جو دلیل اس کے ذہن میں آئے اور اس عدول کو اس کی نظر میں راجح بنا دے۔

گویا استحسان اصلاً قیاس خفی ہی کا دوسرا نام ہے، جو قیاسِ جلی کے مقابل ہوتا ہے اور جیسا کہ معلوم و معروف ہے کہ قیاس مثبت حکم نہیں صرف مظہر حکم ہوتا ہے، اس لئے قیاس وہی معتبر اور دلیل شرعی بنتا ہے، جو کتاب و سنت، یا اجماع پر مبنی اور مستند ہو، ورنہ یہ محض ایک رائے اور خیال قرار پاتا ہے، جس سے احکام کا اثبات نہیں ہوتا تو اب عین ممکن ہے کہ کوئی قیاسِ جلی جس کی بنا گو کتاب و سنت اور اجماع پر ہو اور اس کا تقاضا کسی خاص حکم کا اثبات ہو، مگر اس کے مقابل ایک دوسرا قیاس جو نسبتاً خفی ہو، مگر اس کی بنا قوی تر دلیل پر ہونے کے سبب دوسرے حکم کا مقتضیٰ ہو تو مجتہد کو حق ہو گا کہ اسی قیاس خفی کو ترجیح دے کر مسائل کا استخراج کرے اور یہی ترجیح استحسان کہلائے۔

بعض علماء قیاس جلی کے مقابل ہر دلیل کو استحسان ہی قرار دیتے ہیں اور اس طرح استحسان بالکتاب، استحسان بالسنۃ، استحسان بالاجماع، بلکہ استحسان بالتعامل والعرف وغیرہ، استحسان کی مختلف قسمیں قرار دیتے ہیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ ساری قسمیں دراصل استحسان کے منکرین و متوحشین کو مانوس بنانے کی ایک ترکیب ہے اور بس، ورنہ استحسان صرف اور صرف ایک ہی ہے، یعنی قیاس جلی کے مقابل قیاس خفی، بھلا کوئی بتلائے کہ جب قیاس جلی کے مقتضیٰ کے خلاف، کتاب و سنت، اجماع اور تعامل وغیرہ دلائل سے حکم کا اثبات ہو گا، تو وہ حکم ثابت بالکتاب، ثابت بالسنۃ اور ثابت بالاجماع والتعامل وغیرہ کہلائے گا کہ اسے ہم ثابت بالاستحسان کہیں گے، اس لئے حق یہ ہے کہ استحسان صرف قیاسِ خفی ہی کو کہا جائے، خواہ اس قیاس خفی کے سبب آپ قیاسِ جلی کے مقتضاء سے عدول کریں یا کسی حکم عام میں تخصیص و استثناء کا طریقہ اپنائیں۔

ہمارے معاصر علماء میں مصطفےٰ زرقاء نے مذکورہ بالا تقلیدی قسموں پر تنقید کرتے ہوئے استحسان کی صرف دو قسمیں قرار دی ہے، استحسان قیاسی اور استحسان ضروری، لیکن میرا خیال یہ ہے کہ زرقاء نے جسے استحسان ضروری کہا ہے، وہ دراصل "استصلاح" اور "مصالح مرسلہ" ہے، چنانچہ استحسان ضروری کی وہ یوں تعریف کرتے ہیں:

"الاستحسان الضرورة فهو ما خولف فيه حكم القياس نظرا الى ضرورة موجبة او مصلحة مقتضية سدا للحاجة او دفعا للحرج"[1]

یعنی جب قیاس ظاہر کے حکم کی مخالفت احتیاج کو ختم اور تنگی دشواری کو دور کرنے کی ضرورت و مصلحت کے سبب کی جائے تو یہ استحسان ضروری کہلائے گا۔

جب کہ یہی مصطفیٰ زرقاء آگے استصلاح کی یوں تعریف کرتے ہیں:

"الاستصلاح هو بناء الاحکام الفقهیه علیٰ مقتضیٰ المصالح المرسلة"[2]

جب مصلحت کی بنیاد پر احکام کی تشریع "استصلاح" ہے اور سد حاجت دفع حرج اپنی جگہ یقیناً ایک مصلحت ہے تو پھر استحسان ضروری اور استصلاح میں جوہری فرق ہی کیا رہ گیا؟

اور جب علماء احناف بھی مصالح مرسلہ کی بنیاد پر تشریع احکام کے قائل ہیں تو استحسان کو تقسیم کرنے کی ضرورت ہی کیا رہ جاتی ہے۔ استحسان کو ان قسموں میں منقسم ماننے ہی کے سبب ان قواعد کی مثالوں میں خلط و اشتباہ بھی واقع ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ایک مسئلہ ہے کہ اجیر مشترک دھوبی، درزی وغیرہ کے پاس جو کپڑا سلائی و دھلائی کے لئے جاتا ہے وہ اصلاً ایک امانت ہے، اور امانت میں بلا تعدی ہلاکت کے بعد امانت دار پر ضمان لازم نہیں ہوا کرتا، مگر فقہاء ایک خاص شکل کے سوا تمام صورتوں میں دھوبی و درزی کے پاس سے کپڑے ضائع ہونے پر اس کو ذمہ دار قرار دیتے ہیں اور تاوان لازم کہتے ہیں، اس مسئلہ کو مالکیہ مصالح مرسلہ کی مثال بنا کر پیش کرتے ہیں، جب کہ حنفیہ اسے استحسان کہتے ہیں۔

اور غالباً یہی وجہ ہے کہ مصطفیٰ زرقاء ایک جگہ یوں لکھتے ہیں:

"فالفرق فی نظرنا بین الحنفیه والمالکیه فی هذا الموضوع انما هو مجرد اختلاف فی الاصطلاح ...... فالمذهب الحنفی دخل من باب الاستحسان الی الاستصلاح والمالکی بالعکس"[3]

کہ ہمارے خیال میں حنفیہ و مالکیہ کا اس استحسان و استصلاح میں محض اصطلاح کا اختلاف ہے،

---

(۱) استصلاح، ص: ۲۶ (۲) استصلاح، ص: ۳۹۔ (۳) ایضاً، ص ۶۵

احناف درحقیقت باب استحسان سے داخل ہو کر استصلاح تک پہونچتے ہیں اور مالکیہ استصلاح سے استحسان تک لوٹ آتے ہیں۔

اور دوسری جگہ یہ لکھتے ہیں:

"یتضح مما تقدم ان النسبۃ بین الاستحسان والاستصلاح ھی من قبیل العموم والخصوص المطلق فالاستصلاح اعم والاستحسان اخص[1]"

یعنی ہماری گذشتہ بحثوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان دونوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، بس ہر استحسان پر استصلاح کا اطلاق ہوگا، مگر استصلاح پر استحسان صادق نہیں آئے گا۔ اس طرح کی ساری بحثیں اسی وقت ممکن ہوں گی جب ہم استحسان کو کم از کم دو قسموں ضروری اور قیاسی پر منقسم تسلیم کرلیں، لیکن اگر اس کی صرف ایک قسم استحسان قیاسی قرار دی جائے تو پھر دونوں میں تقریباً تباین کی نسبت اور کھلا ہوا فرق نظر آئے گا، کیونکہ استحسان وہیں ہوتا ہے جہاں اس کے مقابل ایک قیاس جلی موجود ہوتا ہے، مثلاً .... فرائض کا ایک مسئلہ ہے جو "مسئلہ مشترکہ" کے نام سے معروف ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ ایک عورت اپنے شوہر، ماں، ماں شریک بھائی اور دو حقیقی بھائی کو چھوڑ کر مر جاتی ہے، اب ان ورثاء میں سے تین تو ایسے وارث ہیں، جن کا حصہ شرعاً متعین ہے اور انہیں ذوی الفروض کہا جاتا ہے اور ایک حقیقی بھائی عصبہ ہے، جو ذوی الفروض کو ان کا حصہ دیدینے کے بعد بقیہ کا مستحق ہوتا ہے، اب یہاں قیاس جلی کا تقاضہ یہ تھا کہ جب ان تینوں ذوی الفروض کو نصف سدس اور ثلث دیدینے کے بعد کچھ نہیں بچتا تو حقیقی بھائی محروم ہو جائے، مگر قیاس خفی یعنی قربت و رشتہ کی مضبوطی کا تقاضہ یہ ہوتا ہے کہ حقیقی بھائی جو میت کے ماں باپ دونوں میں شریک ہے اسے محروم نہ ہونا چاہئے، کیونکہ وہ بھائی جو صرف ماں شریک ہے، اسے ترکہ سے حصہ مل رہا ہے، جب کہ اسے میت کے ساتھ تعلق صرف ماں میں شرکت کی بنا پر ہے، یہ الاقرب فالاقرب کے اصول کے بھی خلاف ہے اور عقلاً بھی ایک عجیب سا معلوم ہوتا ہے، اور اس میں حقیقی بھائی کا نقصان بھی تھا، چنانچہ اسی طرح کا معاملہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ

---

(۱) استصلاح۔ ص ۶۵۔

کی عدالت میں پیش ہوا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا:

"ھب ان ابانا کان حمارًا الیس الام واحدۃ فرجع عمر وقضی باشتراکھم جمیعًا فی الثلث"[1]

یعنی تم سب مان لو کہ ہم لوگوں کے باپ گدھے ہی تھے، مگر ماں تو ہم سبھوں کی ایک ہی ہے اور پھر حضرت عمرؓ اسی ثلث پر) میں سارے بھائیوں کو برابر، برابر شریک ہونے کا فیصلہ کر دیا۔

استحسان اور مصالحِ مرسلہ

مسئلۂ بالا میں حضرات مالکیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، اس میں قیاسِ جلی کے تقاضہ پر قیاسِ خفی کو ترجیح دیا گیا ہے اور یہی استحسان ہے، مگر استصلاح کی صورت وہاں بھی ہوتی ہے، جہاں کوئی دلیل، حتیٰ کہ قیاس بھی حکم کی موافقت یا مخالفت میں نہیں پایا جاتا، صرف مصلحت ہی مصلحت پر حکم کی بنیاد پڑتی ہے، مثلاً حاکم کا بوقت ضرورت ٹیکس لگانا، ملک میں انارکی کی روک تھام کے لئے مختلف سطح کے مجرموں کے لئے تعزیری سزاؤں کی تعیین اور آج کے دور میں ٹریفک کے متعلق شہری قانون وغیرہ۔ ان احکام کی بنیاد صرف مصلحت اور دفع مضرت پر ہی قائم ہے اور اسے استصلاح ہی کہا جائے گا، لیکن بدلیل استصلاح کسی مصلحت کی بنیاد پر ایسی قانون سازی ہرگز جائز نہ ہوگی جو نص سے ثابت شدہ کسی قانون سے متصادم و متحارب ہو جائے۔

جیسے کہ اندلس کے ایک مشہور فقیہ امام مالک علیہ الرحمۃ کے شاگرد ابن یحیی اللیثی کے سامنے شاہانِ اندلس میں سے ایک کا یہ واقعہ پیش ہوا کہ انہوں نے رمضان میں قصدًا روزہ توڑ دیا ہے۔ تو انہوں نے یہ فتویٰ دیا کہ بادشاہ کے لئے کفارہ کی کوئی شکل بجز دو مہینہ مسلسل روزہ رکھنے کے اور کچھ نہیں۔ انہوں نے فتوی کی بنیاد اس مصلحت پر رکھی کہ بادشاہ کے لئے غلام آزاد کر دینا تو بہرحال بہت آسان و سہل ہے، اس سے کفارہ کا جو اصل مقصد زجر و تنبیہ ہے وہ حاصل نہیں ہوگا، اس لئے اس کا کفارہ روزہ ہی کی شکل میں منحصر رکھا جائے۔

یہاں فتوی کی بنیاد گو ایک مصلحت پر تھی، لیکن قرآن پاک میں شاہ و گدا کی تفریق کئے بغیر

---

(۱) اعلام الموقعین، ج ۲۔ ص: ۴۸۔

ہر قصداً روزہ توڑنے والے پر بطور کفارہ اولاً غلام آزاد کرنا اس کی استطاعت نہ ہو تو دو مہینہ روزہ رکھنا لازم قرار دیا گیا، اس لئے یہ فتویٰ نص قرآنی کے حکم کے خلاف و متعارض ہو گیا اور مفتی صاحب کو علماء نے خاطی اور غلط کار کہا۔[1]

استحسان کے معتبر ہونے کی اصل

بہر حال استصلاح کے مصدر شریعت ہونے نہ ہونے اور ان کی شرائط وغیرہ کی تفصیل تو اپنی جگہ مذکور ہے، وہ میرا موضوعِ بحث نہیں، لیکن جہاں تک استحسان کے مصدر شریعت اور دلیلِ حکم ہونے کی بات ہے، وہ تقریباً سارے ہی ائمۂ مجتہدین کے نزدیک عملاً مسلم ہے اور ایسا کیوں نہ ہو جب کہ ائمۂ مجتہدین اپنے جس طرزِ عمل اور جس طرزِ استدلال کو دلیلِ استحسان سے تعبیر کرتے ہیں، بلاشبہ یہ طرزِ عمل خود جناب شارع علیہ السلام کا بھی تھا۔ قہقہہ کوئی نجاست نہیں، چنانچہ نماز کے باہر قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹتا، مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے اندر قہقہہ کو مفسد صلوٰۃ اور ناقضِ وضو فرماتے ہیں، گواہوں کا نصاب دو مرد ہونا نص سے ثابت ہے، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خزیمہ بن ثابت کے لئے استثنائی طور پر یہ حکم نافذ فرماتے ہیں کہ ان کی تنہا گواہی پر فیصلہ ہو سکتا ہے رمضان میں قصداً روزہ توڑنے والے اگر غلام آزاد کرنے اور پھر دو مہینہ روزہ رکھنے کی بھی طاقت نہ رکھیں تو بطور کفارہ ساٹھ مسکینوں پر انہیں صدقہ کرنا چاہیئے، مگر ایک شخص جب عمداً روزہ توڑ کر آتا ہے، اور وہ غلام آزاد کرنے اور روزہ رکھنے سے اپنی معذوری ظاہر کرتا ہے تو اسے صدقہ کا حکم فرماتے ہیں، وہ اس سے بھی اپنی معذوری ظاہر کرتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پاس سے اس کو برائے صدقہ کھجور عنایت فرماتے ہیں، تب وہ کہتا ہے، یا رسول اللہ! مدینہ کی ان دو پہاڑیوں کے بیچ ہمارے گھرانہ سے زیادہ اور کون محتاج و مسکین ہے، اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: اذھب واطعمہ اھلک۔[2] "جاؤ اپنے ہی اہل و عیال کو کھلا دو گے"۔ ظاہر ہے کہ یہ اجازت عام اصول کے خلاف ہے، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استثنائی حکم دیا۔

---

(۱) علم اصول الفقہ للخلاف، ص: ۸۷۔ (۲) بخاری شریف، ج ۱، ص: ۳۵۴۔

میرا مقصد یہ نہیں کہ یہ سب از قبیل استحسان تھا، جناب رسول اللہ مستقل شارع تھے، ان کا قول و عمل تو خود اپنی جگہ نص اور حجت شرعیہ ہے، زیادہ سے زیادہ اگر اسے استحسان شارع بھی کہا جائے، تاہم اسے ائمۂ مجتہدین کے اصطلاحی استحسان سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ میں صرف اتنا کہنا چاہتا ہوں کہ ائمۂ مجتہدین کی اصطلاح میں جسے استحسان کہا جاتا ہے، اس طریق استدلال کا وجود شارع علیہ السلام سے بھی ثابت ہے، اور حضرات صحابہؓ کے دور میں اس استحسان کے قانون سازی کے جواز و ثبوت کے لئے تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے قضایا و فتاویٰ کی شہادت کافی ہے، جن کی مثالیں اوپر گذر چکی ہیں۔

یوں تو مشہور ہے اور سب کو معلوم ہے کہ سیدنا امام شافعی علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب "الام" میں ایک مستقل باب "ابطال الاستحسان" کے عنوان سے بھی منعقد کیا ہے، جس میں بظاہر وہ مدلل انداز سے استحسان کے مصدر شریعت ہونے کا ابطال کرتے ہیں، ان دلائل کی تلخیص چھ نمبروں میں ابو زہرہ نے اپنی کتاب اصول الفقہ کے ص ۲۵۶ پر کردی ہے، لیکن آخر میں وہ لکھ دیتے ہیں: "ان هذه الادلة كلها لا ترد على الاستحسان الحنفي" "یہ سارے دلائل استحسان حنفی کے خلاف نہیں پڑتے ہیں"۔

اور واقعہ ہے کہ امام شافعی علیہ الرحمہ کے ان دلائل میں اس طرح کے الفاظ ملتے ہیں: "لو كان لاحد ان يفتي بذوقه الفقهي الخ۔" اور "بل يعتمد على العقل وحده الخ" وغیرہا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ دراصل سیدنا امام شافعی علیہ الرحمۃ مطلقاً استحسان کو باطل اور قابل رد نہیں سمجھتے، بلکہ جس استحسان میں صرف فقہی ذوق اور محض عقلی اقتضاء کے تحت ہی قانون سازی ہو اسے باطل و مردود قرار دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جن دلائل کے معتبر اور شرعی ہونے پر پوری امت متفق ہے، اس پر مستند و مبنی کئے بغیر محض ذوق و وجدان عقل اور طبعی خواہش کی بنیاد پر حکم کی تشریع کو کوئی استحسان نہیں کہتا اور نہ یہ طریقۂ استدلال کسی مجتہد کے یہاں صحیح ہے، اس طرح یہ محض ایک لفظی نزاع رہ جاتا ہے۔

چنانچہ ابو زہرہ لکھتے ہیں: ان الاخذ بالاستحسان الحنفي لا ينافي الاتباع للاصول المعتبرة بحال من الاحوال[1]۔

---

(۱) اصول الفقہ، ص: ۲۵۰۔

کہ استحسان یعنی قیاس خفی کے مقتضا کو قبول کرنا کسی بھی حالت میں شرعاً اصولِ معتبرہ کی اتباع کے خلاف نہیں۔ اور اسی لئے تقریباً سارے ہی ائمہ مجتہدین حنفیہ ہوں یا مالکیہ و حنابلہ، بلکہ امام شافعی علیہ الرحمۃ بھی عملاً اس کے مصدرِ شریعت ہونے کو تسلیم کرتے ہیں۔

متاخرین علماء میں شوافع کی تحریریں اس امر کا واضح ثبوت ہیں کہ امام شافعی علیہ الرحمۃ بھی تخراج احکام میں برابر اس طرزِ استدلال سے کام لیتے رہے ہیں، گو اس کی تعبیر یہ حضرات "استدلال مرسلہ" اور "معانی مرسلہ" وغیرہ سے کرتے ہیں، اس طرح مصطفےٰ زرقا کی یہ بات قولِ فیصل ہے:

خلاف الشافعی فی الاستحسان والاستصلاح انما هو خلاف فی التسمیة والاصطلاح او فی بعض الحدود والقیود فقط لا فی الاصل[1]۔

یعنی استحسان و استصلاح کے بارے میں امام شافعی علیہ الرحمۃ کا اختلاف بعض شرائط و قیود اور تسمیہ و اصطلاح کا اختلاف ہے، اصل استحسان میں کوئی اختلاف نہیں"۔

حاصل یہ کہ یہ بات اپنی جگہ ایک سچائی ہے کہ استحسان بھی مصادرِ شریعت میں سے ایک معتبر مصدر تبعی ہے، جس سے کام گو سارے ہی مجتہدین نے لیا ہے، مگر علماء احناف نے اس سے بکثرت استفادہ کیا ہے اور اسی کے نتیجہ میں اسلامی زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق پوری جامعیت کے ساتھ قانونِ اسلامی کا ایک عظیم الشان اور نافع ترین ذخیرہ امت کے ہاتھ آیا۔ جزاهم الله خیر الجزاء، عنا وعن جمیع المسلمین۔

استحسان قیاس پر مقدم ہے

آخر میں ایک اہم اور ضروری نکتہ کی طرف اشارہ کر دینا بھی مناسب سمجھتا ہوں جسے ہمیشہ مستحضر رہنا چاہئے، کہ علماء احناف کے یہاں جو احکام ثابت بالاستحسان ہوتے ہیں، وہی راجح اور واجب العمل ہوتے ہیں، اس کے مقابل جو حکم قیاس جلی کا اقتضاء ہوتا ہے وہ مرجوح اور متروک ہوتے ہیں، اس پر عمل کرنا کسی کے لئے جائز نہیں رہتا، اس لئے بعض علماء کا جو یہ خیال اور قول نقل کیا جاتا ہے کہ ہر دو نوں حکم دراصل مذہب حنفی کے دو قول کے درجہ میں ہوتا ہے اور عمل دونوں پر جائز رہیگا، گرچہ

---

(۱) الاستصلاح للزرقاء، ص ۸۱۔

اولیٰ اور بہتر طریقۂ عمل بالاستحسان ہی ہوگا، یہ محض وہم اور غلط ہے۔

استاذ ابوزہرہ لکھتے ہیں کہ امام سرخسی نے صراحتاً بعض علماء کا تخطیہ اور ان کے قول کی تغلیط کی ہے چنانچہ سرخسی فرماتے ہیں:

هذا وهم عندی فان اللفظ المذکور فی عامة الکتب - الا انا ترکنا القیاس والمتروک لا یجوز العمل به وربما قیل فی اختیار الاستحسان - الا انی استقبح ذالك - وما یجوز العمل به شرعا یکون استقباحه کفرا فعرفنا ان القیاس متروك فی معارضة الاستحسان اصلا۔[1]

یعنی ایسا کہنا کہ یہ دونوں حکم دو قول کے درجہ میں ہے، جسے چاہے معمول بہ بنائے، اگرچہ عمل بالاستحسان اولیٰ ہوگا، یہ میرے نزدیک ان کا وہم ہے، کیونکہ ہماری عام کتابوں میں یہ مذکور ہے کہ "گو یہاں قیاس جلی کا مقتضیٰ تو فلاں تھا، مگر ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا اور ظاہر ہے کہ متروک پر عمل جائز نہیں، اسی طرح کبھی ایسے موقع پر مجتہدین یوں فرماتے ہیں:

"لیکن میں اسے (قیاس جلی کے مقتضاء کو) قبیح سمجھتا ہوں، اب اگر اس پر عمل جائز ہوتا تو یہ حضرات اسے قبیح کیسے سمجھتے، کیونکہ جس پر عمل جائز ہو اسے قبیح کہنا تو کفر کی بات ہے۔ اس سے یہ بات ہمیں معلوم ہوگئی کہ استحسان کا مقابل و متعارض قیاس متروک ہی رہے گا، اس پر عمل جائز نہیں ہوگا۔"

هذا آخر ما اردنا ایراده فی هذا المقام ——— فقط واللہ اعلم بالصواب۔

---

(۱) اصول الفقہ، ص ۲۵۱۔

خالد سیف اللہ رحمانی

مصالح مرسلہ

"مصلحت" منفعت حاصل کرنے اور مضرت کو دفع کرنے سے عبارت ہے، شریعت اسلامی جس کا مقصود انسانی گردنوں کو اطوار و اغلال (اعراف ، ۷) سے آزاد کرنا اور عدل واحسان قائم کرنا (النحل ۹) ہے اور جس کے پیغامبر کو تمام کائنات کے لئے پیکرِ رحمت بناکر مبعوث فرمایا گیا ہے (انبیاء ، ۱۰۷) ممکن نہیں، کہ وہ مصلحت انسانی سے خالی اور حکمت و دانش سے عاری ہو، چنانچہ مذاہب عالم کی موجودہ صورت اور اسلام کا تقابل کیا جائے تو شریعت اسلامی کی شانِ رحمت اور حکمت و مصلحت سے ہم آہنگی قدم قدم پر دامنِ دل کو کھینچتی اور ایمان میں نشاط و تازگی بہم پہونچاتی ہے —— شریعت کے اس مزاج و مذاق کا اندازہ ان آیات سے ہوتا ہے، جن میں احکام خداوندی کے دوش بدوش ان کی مصلحتیں بھی واضح کی گئی ہیں، قصاص کا حکم دیا گیا تو فرمایا گیا کہ یہ بظاہر ایک قتل کے بعد دوسرا قتل ہے، مگر درحقیقت اس میں انسانیت کی حیات اور بقاء مضمر ہے: ولکم فی القصاص حیاۃ (بقرہ ، ۱۷۹) شراب کی حرمت کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد ہوا کہ گو بظاہر اس میں کچھ نفع بھی ہے، لیکن اس کا نقصان نفع سے بڑھ کر ہے: اثمھما اکبر من نفعھما (بقرہ ۲۱۹) شراب اور جوے کی ممانعت کا ایک اور مقام پر ذکر ہوا تو بتایا گیا کہ یہ ایک طرف باہم عداوت و نفرت کا سرچشمہ ہے اور دوسری طرف نماز اور خدا کی یاد سے غفلت و بے اعتنائی کا سامان (مائدہ ۹۱) —— غسل اور وضوء دشوار ہو تو تیمم کی سہولت پیدا کی گئی کہ اصل مقصود پاکی اور تطہیر ہے، حرج و تنگی پیدا کرنا مقصود نہیں: "ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم ولیتم نعمتہ علیکم (مائدہ ۶) اور ایک خاص حد میں یسر و سہولت کی رعایت اور تنگی و مشقت سے اجتناب ہی اس دین کی اصل روح اور مصالح سے اس کی ہم آہنگی کی اساس اور بنیاد ہے: یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (بقرہ ، ۱۸۵)

لیکن ہاں یہ ضرور ہے کہ اسلام اور خالص مادی تصورات و افکار دونوں کی میزان مصلحت

جداگانہ ہے، اہلِ مادہ کی نظر میں وہ باتیں جو وقتی لذت اندوزی کی ہیں، عین مطابق مصلحت ہیں، خواہ مآلِ انجام کے اعتبار سے ان میں کس قدر بھی نقصان اور خسارہ ہو، مثلاً نشہ آور اشیاء وقتی طور پر سرور لذتِ کام و دہن اور راحت و سکون کا باعث ہیں، لیکن انسانی صحت پر اس کا جو منفی اثر پڑتا ہے وہ محتاجِ اظہار نہیں، اس کے باوجود خلافِ مصلحت نہیں کہ ایک ساعت کے لئے سہی سامانِ عیش و سکون تو ہے، اور اگر ان حضرات کی نگاہ میں پائیدار اور دیرپا نفع و نقصان کو بھی ملحوظ رکھا جاتا ہے، تو اس کی انتہا یہ دنیائے بے ثبات و فانی ہے، دین و آخرت کا یہاں گذر نہیں، لیکن شرع اسلامی میں مصلحت کا تصور عقیدۂ آخرت ایمان باللہ اور خدا کی رضاجوئی سے جڑا ہوا ہے ــــ اسی لئے ہمیں شریعت میں بہت سے ایسے احکام ملتے ہیں، جن میں دینی اور اخلاقی مفادات کے لئے دنیوی اور مادی مصلحت کو وقتی طور پر نظر انداز کیا گیا ہے نماز میں بظاہر وقت کا ضیاع ہے، روزہ بھوک و پیاس ہے اور انسانی صحت و قویٰ پر اس کا اثر پڑنا عجیب نہیں، حج میں سفر کی مشقت اور مالِ کثیر کا صرفہ ہے، قربانی میں ایک ہی وقت میں بڑی مقدار میں جانوروں کو ذبح کرنا ہے، حالانکہ ان کو بتدریج ذبح کرنے میں زیادہ غذائی کفالت ممکن ہے، بہت سے جانور ہیں کہ ان کے کھانے کی ممانعت ہے، طہارت و نجاست کے احکام کی تفصیلات ہیں، جن سے بادی النظر میں تنگی و دشواری کا احساس ہوتا ہے، موسم سرما کی خنک ہواؤں میں بھی غسل و وضو کی ہدایت ہے، بڑے بڑے جرائم پر عبرت انگیز سزائیں ہیں، ان میں سے کوئی عمل نہیں جو مادی اعتبار سے ایک گونہ نقصان کا حامل نہ ہو۔ لیکن اسلام کی نظر جس بات پر ہے وہ یہ ہے کہ اس کے روحانی اور اخلاقی فوائد ان نقصانات سے بہت زیادہ ہیں۔

شریعت کے مقاصد

اسی لئے اسلامی قانون کے ماہرین نے مصلحت کے بارے میں اسلام کے نقطۂ نظر کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ شریعت کے مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل اور حفظ مال۔ غور کیا جائے تو شریعت کے احکام انہیں پانچوں مقاصد کے گرد گردش کرتے ہیں، نماز، روزہ، حج و زکوٰۃ، صدق و راستی کا حکم، کذب و افتراء کی ممانعت، توحید و رسالت اور آخرت کا عقیدہ و یقین اور سیکڑوں احکام ہیں کہ ان کا منشاء و مقصود "دین" کی حفاظت اور اس کے مقتضیات او مطالبات

کی تکمیل ہے، ظلم کی ممانعت، قصاص و دیت کے قوانین نفقہ وحضانت کے احکام، انسان کی عزت و آبرو کا لحاظ، کسی کی پاک دامانی پر تہمت لگانے کی صورت قذف و بہتان کی سزا وغیرہ ہدایات کا مقصود "حفاظتِ نفس" ہے۔ نکاح کی اجازت، رہبانیت اور تجرد کی ممانعت، زنا اور اس کے دواعی کی حرمت اور اس کے ارتکاب پر شدید ترین تعزیر و عقوبت، ثبوتِ نسب میں کمال احتیاط "نسل کے تحفظ" سے عبارت ہے۔ مختلف مالی معاملات کی اباحت اور اس باب میں کشائش و وسعت، چوری، راہزنی کی ممانعت اور اس کے لئے عبرت ناک سزاؤں کا تعین، سود کی حرمت، معاملہ کے فریقین کی دھوکہ و غرر سے حفاظت وغیرہ کا تعلق "حفظِ مال" سے ہے اور احکامِ دین میں غور و تدبر کی اجازت، اظہار رائے اور تنقید کا حق اجتہاد کے دروازہ کو کھلا رکھنا، نشہ کی حرمت اور اس کا قابلِ سزا ہونا، یہ اور اس طرح کے احکام "حفظِ عقل" کے قبیل سے ہیں۔

ان پانچوں مقاصد کی تکمیل "مصلحت" ہے اور جو بات ان میں سے کسی مقصد کے لئے مضر ثابت ہو "مفسدہ" ہے۔

احکامِ شریعت کے مدارج

لیکن نظامِ زندگی میں صبح و شام اس بات کا مشاہدہ ہوتا ہے کہ بہت سے مواقع پر یہ مصلحتیں باہم متصادم محسوس ہوتی ہیں، خنزیر نہ صرف حرام ہے، بلکہ نجس العین ہے، خورد و نوش ہی نہیں، اس کی خرید و فروخت بھی حرام ہے، اس کے بالوں سے بھی نفع اٹھانا روا نہیں، جس پانی سے پی لے وہ خود بھی ناپاک اور ناقابلِ استعمال ہے، لیکن صورتِ حال یہ ہے کہ ایک بھوکا مرگ بر لب ہے، غذا کا ایک لقمہ اس کے تارِ حیات کو بظاہر بچا سکتا ہے اور سوائے اس جانور کے گوشت کے کچھ اور موجود نہیں۔ حفظِ دین کا تقاضا ہے کہ اس گوشت سے جان بچانی جائز نہ ہو، لیکن "حفظِ نفس" ملتجی ہے کہ اس گوشت کو اس کے لئے جائز قرار دیا جائے، قرآن نے یہاں "حفظِ جان" کو "حفظِ دین" پر ترجیح دیا اور مضطر شخص کے لئے خنزیر کا گوشت کھا کر جان بچانے کی اجازت دی۔

اس کو سامنے رکھ کر فقہاء نے ان پانچوں طرح کے احکام کے تین درجات مقرر کئے ہیں، ضروریات، حاجیات اور تحسینیات۔ ضروریات وہ ہیں جن پر دین، جان، نسل اور عقل و مال کا تحفظ موقوف ہو، جیسے حفاظتِ دین کے لئے ایمان اور نماز وغیرہ، حفاظتِ جان کے لئے خورد و نوش کی اباحت اور قتلِ نفس پر

قصاص و دیت کو واجب قرار دیا جانا حفظ نسل کے لئے نکاح کی اباحت اور زنا کی حرمت، حفظ عقل کے لئے مسکرات کی حرمت اور حفظ مال کے لئے بہت سے مالی معاملات کی اباحت اور چوری وغیرہ کی ممانعت —— جن امور پر ان پانچوں مقاصد کا حصول موقوف تو نہ ہو، لیکن ان کی اجازت نہ ہو تو ان مقاصد کے حصول میں تنگی اور دشواری پیدا ہو جائے۔ ایسے مواقع پر رفع حرج کے لئے اور تنگی کو دور کرنے کی غرض سے جو احکام دئے جاتے ہیں وہ "حاجیات" ہیں، جیسے حالتِ سفر میں روزہ کا افطار، شکار کی اباحت، قرض وغیرہ جیسے معاملات کی اجازت، جن کو شریعت کے عام اصول کے تحت جائز نہ ہونا چاہیئے۔

اور وہ امور کہ اگر ان کی اجازت نہ دی جاتی تو کوئی قابلِ لحاظ تنگی بھی پیدا نہ ہوتی۔ "تحسینیات" ہیں، جن کو "تکمیلیات" اور "کمالیات" بھی کہا جاتا ہے، مکارمِ اخلاق، محاسنِ عادات، آدابِ معاشرت وغیرہ کو "تحسین امور" کی فہرست میں ہیں۔ ان مصلحتوں میں ترتیب اس طرح ہے کہ دین، پھر جان، پھر عقل، اس کے بعد نسل اور سب کے بعد مال کو اہمیت حاصل ہے۔ لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ یہ سب ایک ہی درجہ کے ہوں، اگر ان پانچوں مقاصد میں سے مختلف درجات کے احکام میں ترجیح کی نوبت آئے تو ضروریات، پھر حاجیات اور اس کے بعد "تحسینیات" کا درجہ ہوگا۔[1]

مصالح مرسلہ

فقہی اعتبار سے ان مصلحتوں کے قابل اعتبار ہونے کے لحاظ سے مصلحت کی تین قسمیں کی گئی ہیں، ایک وہ جس کو شارع نے نامعتبر قرار دیا ہے، ایسی مصلحت کا اعتبار نہیں اور نہ اس پر کسی حکم شرعی کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے۔ مثلاً کفارہ واجب قرار دینے کا مقصد زجر و تنبیہ ہے، اسی مقصد کے لئے رمضان میں قصداً روزہ توڑنے پر غلام کو آزاد کرنے، ساٹھ روزے رکھنے یا ساٹھ مسکین کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی بادشاہ کے لئے سوائے روزوں کے باقی دو صورتیں باعث زجر نہیں بن سکتیں، اسی مصلحت کے پیشِ نظر بعض فقہائے مالکیہ نے بعض سلاطین کے حق میں فتویٰ دیا کہ سوائے روزوں کے اور کوئی

---

(۱) مقاصد و مدارج شریعت کے لئے امام غزالی کی "المستصفیٰ" ج ۱، ص ۱۴۰ - ۱۳۹، اور شاطبی کی الموافقات ج ۲ ص ۱۱ - ۸ دیکھنی چاہئے۔

کفارہ ان کے حق میں معتبر نہیں، عام طور پر علماء نے اس استدلال کو غیر درست قرار دیا ہے، کیونکہ قرآن مجید نے کفارات میں سلطان اور رعایا کی کوئی تفریق نہیں کی ہے۔ پس یہ مصلحت شرعاً غیر معتبر ہے، ایسی مصالح کو "مصالح ملغاۃ" کہا جاتا ہے۔

دوسری قسم ان مصلحتوں کی ہے جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے، چاہے شارع نے اس مصلحت کے اس حکم کے لئے مؤثر ہونے کی صراحت نہ کی ہو، جیسے عدتِ طلاق کہ اس کی مصلحت نسب کی حفاظت ہے، اس کو "مناسب" کہا جاتا ہے۔ یا خود شارع نے اس کے مؤثر ہونے کی صراحت کردی ہو، مثلاً چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹے جانے کی سزا، اس کو "مؤثر" یا "علت" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ مصالح جن کا شارع نے خود اعتبار کیا ہے "مصالح معتبرہ" ہیں۔

تیسری وہ مصلحتیں ہیں جو فی الجملہ شارع کے مقاصد میں داخل ہیں لیکن نہ خاص اس مصلحت یا اس نوع کی مصلحت کے معتبر ہونے پر نص وارد ہے اور نہ ہی نصوص اس کو غیر معتبر قرار دیتی ہے، شیخ زرقاء کے الفاظ میں، وھی کل مصلحۃ داخلۃ فی مقاصد الشرع ولم یرد فی الشرع نص علی اعتبارھا بعینھا او بنوعھا ولا علی استبعادھا[1] —— انہیں کو "مصالح مرسلہ" کہا جاتا ہے، مرسلہ کے معنی "مطلقہ" کے ہیں، یعنی غیر محدود اور غیر منصوص مصلحتیں۔

معتبر ہونے کی دلیلیں

دین میں مصالح مرسلہ کو حجت اور اصل ماننے پر جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) احکام شریعت اصل میں مبنی بر مصلحت ہیں، اور ممنوعات کی بنیاد مفاسد پر ہے، اسلئے مصلحتیں بجائے خود قابلِ قبول اور مفاسد قابلِ رد ہیں، علامہ قرافی کے بقول:

فان اوامر الشرع تتبع المصالح الخالصۃ، او الراجحۃ والنواھی تتبع المفاسد الخالصۃ او الراجحۃ[2]	شریعت کے احکام خالص یا غالب مصلحتوں کے اور ممنوعات خالص یا غالب مفاسد کے تابع ہیں۔

---

(۱) الاستصلاح والمصالح المرسلۃ۔ ۳۹ (۲) کتاب الفروق ۱/۵۱۔

(۲) عہد صحابہؓ میں مختلف ایسے فیصلے کئے گئے ہیں، جن کے بارے میں نہ نصوص میں حکم ہے نہ ممانعت، بلکہ وہ ایسی مصلحتوں پر مبنی ہیں، جو مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہیں، مثلاً عہد صدیقی میں جمع قرآن، عہد فاروقی میں شراب نوشی کی سزا (۸۰ کوڑے) کا تعین، ایک مقتول کے بدلہ تمام قاتلوں کے قتل کا حکم، کاریگر کو دیے گئے سامان کا اس کو ضامن قرار دینا اور امانت کا حکم جاری نہ کرنا، پانی ملائے ہوئے دودھ کو ضائع کر دینا تاکہ عامۃ الناس کو دھوکہ سے بچایا جا سکے۔[1]

(۳) ایسی ہی نظیریں تابعین کے عہد میں ملتی ہیں، جن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جملہ "قرونِ خیر" کے قرار دیا ہے — اس کی سب سے واضح مثال کتب حدیث کی تدوین و ترتیب اور حدیث کے صحت و ضعف کی تحقیق کے لئے "فنِ جرح و تعدیل" کی ایجاد ہے، اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے عہد خلافت میں خراسان کے راستہ میں بیت المال کے اخراجات سے مسافر خانوں کی تعمیر فرمائی[2] "منیٰ" میں نجی مکانات کی تعمیر پر پابندی عائد کر دی، تاکہ حجاج کے لئے تنگی نہ پیدا ہو۔[3]

یہ اور اس طرح کے اقدام اور ان پر اہلِ علم و افتاء و ارباب اجتہاد کا سکوت، بلکہ قبول "مصالح مرسلہ" کے احکام شریعت میں ایک اہم اصل ہونے کا ثبوت ہے — اسی لئے — الفاظ اور تعبیر کے اختلاف کے باوجود — فی نفسہ "مصالح مرسلہ" کے معتبر ہونے پر قریب قریب اتفاق ہے، چنانچہ ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطی نے اپنی مبسوط اور مدلل بحث کے بعد جو نتیجہ قائم کیا ہے، وہ یہی ہے کہ: صفوة القول المصالح المرسلة مقبولة بالاتفاق وانما اعنی بالاتفاق اتفاق الصحابة والتابعین والائمة الاربعة۔[4]

مالکی نقطۂ نظر

"مصالح مرسلہ" کے بارے میں اہلِ سنت کے چاروں دبستان فقہ کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ اس کی ابتداء "زمانی" ترتیب کے اعتبار سے فقہ حنفی سے ہونی چاہیے تھی، لیکن یہ گنہگار اس کا آغاز فقہ مالکی سے کر رہا ہے کیونکہ مالکیہ ہی نے "استصلاح" یا "مصالح مرسلہ" کی اصطلاح وضع کی ہے، انہوں نے ہی اس کے اصول

---

(۱) الاعتصام ۲/۳۵۔
(۲) طبقات ابن سعد ۵/۲۵۴۔
(۳) حوالۂ سابق ۵/۲۶۸۔
(۴) ضوابط المصلحة/۴۰۷۔

قواعد منضبط کئے ہیں، اس موضوع پر غور و بحث کا دروازہ کھولا ہے اور غالباً دوسرے مکاتب فقہ کی نسبت اس سے زیادہ کام بھی لیا ہے۔

"مصالح مرسلہ" کے سلسلہ میں امام ابو اسحاق شاطبیؒ نے مالکیہ کے نقطۂ نظر کو اپنی مایۂ ناز کتابوں "الموافقات" اور "الاعتصام" میں بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ احکامِ شریعت دو طرح کے ہیں ایک وہ جن کا تعلق آخرت سے ہے اور وہ "عبادات" ہیں، دوسرے وہ جو دنیوی مسائل یعنی معاملات اور "امور عادیہ" سے متعلق ہیں، عبادات میں علت و مصلحت اور چون و چرا کی گنجائش نہیں بلکہ ان میں بن سمجھے پیروی (التعبد) ہی مقصود ہے، لیکن دوسری قسم بندوں کی مصلحت اور دنیوی زندگی کے مصالح سے مربوط ہے اور خود شارع کی نصوص سے اس کا اندازہ ہوتا ہے، اسی لئے امام مالکؒ نے شریعت کے ایسے احکام میں علّت اور مصلحت پر نظر رکھی ہے اور اس میں وسعت سے کام لیا ہے اور اسی لئے حضرت الامام "مصالح مرسلہ" اور "استحسان" کے قواعد کے قائل ہیں، اور "استحسان" کو علم کے دس حصوں میں نو حصہ قرار دیتے ہیں: "الاستحسان تسعة اعشار العلم"[1]

چنانچہ مالکیہ نے "مصالح مرسلہ" کو احکامِ شرعیہ کے لئے ایک مستقل ماخذ اور اصل قرار دیا ہے،[2] یہاں تک کہ مصالح سے مطابقت کو اجر و ثواب کی کثرت اور قلت کے لئے اساس بنا لیا ہے: "الاصل فی کثرة الثواب وقلة کثرة المصالح وقلتها۔"[3] اور ہر چند کہ مالکیہ کے اس طریق اجتہاد پر بعض اہل علم اور خصوصاً شوافع نے نقد کیا ہے، لیکن بہ نظر انصاف دیکھا جائے تو سبھی فقہاء نے اس سے فائدہ اٹھایا ہے اور امام قرافی کی یہ بات غلط نہیں کہ:

المصلحة المرسلة غیرنا یصرح بانکارها	ہمارے علاوہ دوسرے لوگ مصلحت مرسلہ کا انکار کرتے ہیں،
ولکنهم عند التفریع تجدهم یعللون بمطلق المصلحة	لیکن تم دیکھو گے کہ مسائل کی تفریع کرتے وقت وہ مطلقاً مصلحت کو
ولا یطالبون انفسهم عند الفروق والجوامع	علّت بتاتے ہیں اور دو مسائل کے احکام میں فرق یا یکسانیت کے لئے

---

(۱) الموافقات ۲/۳۰۷ (ملخصاً) (۲) مالک لابی زہرہ، ۳۲۵، مالکیہ کا مصالح مرسلہ کو ایک مستقل اصل ماننا ایک معروف بات ہے، مگر اسے ایک عجوبہ ہی کہا جا سکتا ہے کہ ابن حاجبؒ خود امام مالکؒ کی طرف "مصالح مرسلہ" کے معتبر نہ ہونے کی نسبت کی ہے، منتہی الاصول والامل ۲۰۸۔ "المصالح المرسلہ" (۳) کتاب الفروق ۱/۵۱۔

بابداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة"[1]	کسی منصوص شاہد کی موجودگی کے طالب نہیں ہوتے، بلکہ مجرد مناسبت اور مقاصد شریعت سے ہم آہنگی پر اعتماد کرتے ہیں اور اسی کا نام مصلحت مرسلہ ہے۔

"مصالح مرسلہ" کے تحت مالکیہ کے یہاں جو فتاویٰ دیے گئے ہیں، ان کو سامنے رکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے نہایت حزم و احتیاط کے ساتھ اس سے کام لیا ہے اور بالعموم اس کے ذریعہ مسلمانوں کے اجتماعی مسائل کو حل کرنے اور دقتوں کو دور کرنے کی سعی کی ہے، مثلاً: افضل تر شخص کی موجودگی میں نسبتہً کم تر شخص کے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اس کی امارت کو تسلیم کرنا بھی جائز ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو بڑے فتنوں کا اندیشہ ہے۔ خزانہ (بیت المال) خالی ہو جائے اور فوجی ضروریات کے لئے مد باقی نہ رہے تو فرماں روا اہلِ ثروت پر مناسب ٹیکس بھی عائد کر سکتا ہے۔ اگر کسی علاقہ میں سوائے مالِ حرام کے حلال طریقہ سے حاصل ہونے والی اشیاء دستیاب نہ ہوں، نہ حلال ذریعۂ معاش ہی حاصل ہو سکتا ہو اور نہ وہاں سے نقل مقامی کی گنجائش ہو تو اس کے لئے بقدر حاجت ایسے مال اور ذریعۂ معاش سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا۔"[2]

اس لئے اس امر کا اعتراف کیا جانا چاہئے کہ "مصالح مرسلہ" جیسی اصل کے انضباط کے لئے مالکیہ تمام فقہاء کی تحسین و امتنان کے حقدار ہیں جس کے ذریعہ نئے مسائل کے حل، زندگی سے شریعت اسلامی کے ربط میں تسلسل اور اجتماعی دقتوں اور مشکلات کے علاج میں مدد لی جاتی رہی ہے اور لی جاتی رہے گی۔

احناف

فقہائے احناف نے گو "استصلاح" یا "مصالح مرسلہ" کی اصطلاح استعمال نہیں کی ہے، مگر ان کے اصول استنباط اور اجتہادات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ایسی مصالح کو معتبر مانتے ہیں، اس سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں "استحسان" کے قاعدے پر غور کیا جائے اور اس کے مقصد پر نظر رکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ احناف اسی اصطلاح کے ذریعہ "استصلاح" کے مقصد کو بھی پورا کرتے ہیں، امام سرخسیؒ استحسان پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں:

"استحسان قیاس کو ترک کرنے اور ایسی چیز کے قبول کرنے کو کہتے ہیں جو لوگوں کی ضروریات

---

(۱) تنقیح الفصول ۲۰۰۔ (۲) الاعتصام ۲/ ۳۰۶-۲۹۷۔

کے مطابق اوفق للناس ہوں، بعض لوگوں نے کہا: ان احکام میں سہولت کی جستجو کا نام ہے، جن میں عام و خاص مبتلا ہوں............ حاصل یہ ہے کہ استحسان آسانی کے لئے دشواری کو چھوڑنے سے عبارت ہے اور یہ دین میں ایک اصل ہے، کیونکہ ارشاد باری ہے، اللہ تم سے آسانی چاہتے ہیں، نہ کہ دشواری[1]"۔

غور کیا جائے اور مصالح مرسلہ سے مستنبط احکام پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ احکام میں سہولت اور اوفق للناس کی جستجو ہی "مصالح مرسلہ" کا بھی اصل مقصود ہے —— اسی لئے شیخ زرقا نے لکھا ہے کہ "استحسان قیاسی"، جس میں ایک "قیاس" کو دوسرے قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے، تو "قیاس" میں داخل ہے لیکن "استحسان ضرورت"، جس میں کسی مصلحت کے پیش نظر اس قیاس کو رد کر دیا جاتا ہے، جو حرج اور تنگی کا باعث ہو۔ "مصالح مرسلہ" کی ایک قسم ہے اور اسی لئے احناف کو اس اصطلاح پر مستقل بحث کرنے اور اس کے اصول و قواعد مرتب کرنے کی ضرورت نہ پڑی[2]۔

احناف کی فقہی آراء کا تجزیہ کیا جائے اور بالخصوص ان آراء کا جو بالخصوص استحسان پر مبنی ہیں، تو مصالح کی رعایت میں وہ بھی قریب قریب مالکیہ کے ہم دوش نظر آتے ہیں۔ مال غنیمت میں بنی ہاشم کا خصوصی مد باقی نہ رہے تو ابو عصمہ کی روایت کے مطابق بنو ہاشم کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے[3]۔ کوئی شخص کہے کہ میرا تمام مال صدقہ ہے، تو صرف "اموال زکوٰۃ" ہی صدقہ میں جائیں گے، تاکہ خود اس کو دست سوال دراز نہ کرنا پڑے[4]۔ زندیق کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی[5]۔ مشترک کاریگر جو مختلف لوگوں کے سامان بناتا ہے، ضائع شدہ سامان کا ضامن ہوگا[6]۔ اعداء اسلام کی فوج کچھ مسلمانوں کو ڈھال بنائے اور تیر اندازی کی صورت میں پہلے ان یرغمال مسلمانوں کے نشانہ بننے کا اندیشہ ہو تو مجبوراً اس اندیشہ کے باوجود حملہ کیا جائے گا[7]، وغیرہ —— غور کیا جائے تو ان میں سے متعدد مسائل ہیں کہ مالکیہ نے ان کو "مصالح مرسلہ"

---

(۱) الاحسان ترك القياس والاخذ بما هو اوفق للناس وقيل الاستحسان طلب السهولة فى الاحكام فى ما يبتلى فيه الخاص والعام...... وحاصل هذه العبارات انه ترك العسر لليسر وهو اصل فى الدين. قال الله تعالىٰ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر۔ (المبسوط ۱۰/۱۴۵۔ (۲) الاستصلاح والمصالح المرسلة/۶۰۔ (۳) البحر الرائق ۲/۲۶۶

(۴) المبسوط ۱۲/۹۳۔ (۵) رد المحتار ۳/۲۵۰ (۶) بدائع الصنائع ۴/۲۱۱۔ (۷) الاشباه والنظائر لابن نجیم۔

کی فہرست میں جگہ دی ہے اور احناف نے انہیں کو "استحسان" کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔

حنابلہ

فقہائے حنابلہ نے احکامِ شرعیہ کے جن مصادر کا ذکر کیا ہے، گو ان میں مصالح مرسلہ کا ذکر نہیں ملتا، لیکن ان فقہار کی تصریحات اور اجتہادات کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ بھی معاملات اور عادات کے باب میں مصالح مرسلہ کو فیصلہ کی بنیاد اور اساس بنانے میں مالکیہ سے پیچھے نہیں ہیں، البتہ وہ مصالح کو قیاسِ صحیح ہی کے ذیل میں استعمال کرتے ہیں، بقول ابوزہرہ : لانه یری انه داخل فی باب القیاس الصحیح[1]"۔ اسی بنا پر مختلف علماء نے حنابلہ کی طرح "مصالح مرسلہ" کے معتبر ہونے کی نسبت کی ہے۔ خود نجم الدین طوفی حنبلیؒ جو اپنی آزاد خیالی میں خاصے بدنام ہیں، فرماتے ہیں: "الراجح المختار اختیار المصالح المرسلة[2]"۔

چنانچہ فقہ حنبلی کے مشہور نمائندہ اور ترجمان حافظ ابن قیم کا یہ قول بہت معروف اور بعد کے مصنفین کے درمیان زبان زدِ عام و خاص ہے کہ جن احکام سے عدل و انصاف کے تقاضے پورے ہوتے ہوں، وہ اللہ کی شریعت اور اس کا دین ہے: فاذا ظهرت امارات العدل واسفر وجهه بای طریق کان فثم شرع الله ودینه[3] ——— یہی وجہ ہے کہ فقہائے حنابلہ کی آرار میں قدم قدم پر اور مصالح کی رعایت اور مصالح کی بنا پر فتوی ملتے ہیں، مثلاً مخنث کو شہر بدر کر دینے کا حکم اور شہر بدر کرنے میں بھی فتنہ ہو تو حبس و قید، تاکہ لوگ اس کے فتنہ سے محفوظ رہ سکیں، صحابہؓ کو برا بھلا کہنے والے کے لئے توبہ یا سزا کا وجوب اور سلطان کے لئے اس بات کی اجازت نہ دیا جانا کہ وہ ایسے مجرمین کو معاف کر دیں، رمضان میں دن کے وقت شراب پینے والے پر حد کے علاوہ مزید شدت برتنا[4]، کاشتکاروں اور اہل صنعت کو لوگوں کی ضروریات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے مناسب اجرت لے کر کام پر مجبور کرنا، نیز بعض خاص حالات میں گراں فروشی کرنے والے تجار کے لئے اشیار کی لازمی قیمت متعین کر دینا کہ اس سے زیادہ میں

---

(۱) احمد بن حنبل، ص : ۳۰۹۔ (۲) شرح مختصر الروضہ ۳/۲۱۱۔

(۳) الطرق الحکمیة، ص: ۱۴۔ (۴) اعلام الموقعین، ۴۔ ص: ۳۷۷۔

سامان فروخت کرنے کے مجاز نہ ہوں"۔۔۔۔۔ اس لئے حق یہی ہے کہ فقہائے حنابلہ بھی "مصالح مرسلہ" کا اعتبار کرتے ہیں، البتہ اس اصطلاح اور تعبیر کو اختیار نہیں کرتے، اسی لئے طوفی کہتے ہیں کہ گو بعض لوگوں نے فقہائے حنابلہ کی طرف مصالح کے معتبر نہ ہونے کی نسبت کی ہے اور خاص کر شیخ ابو محمدؒ سے یہ رائے نقل کی ہے۔ لیکن میرا تجربہ ہے کہ جب ہمارے فقہاء احکام کی توجیہ کرتے ہیں تو مصلحت کی بنیاد پر بھی رائے قائم کرتے ہیں: رأیت من وقفت علی کلامہ منھم حتی الشیخ ابا محمد فی کتبہ اذا استغرقوا فی توجیہ الاحکام یتمسکون بمناسبات مصلحیۃ۔[۲]

شوافع

استحسان اور استصلاح کے سب سے بڑے ناقد امام شافعیؒ اور فقہائے شوافع ہیں، یہاں تک کہ امام شافعیؒ استحسان کو ایک نئی شریعت کو وضع کرنے کے مترادف قرار دیا اور استحسان کے رد میں اپنی مایۂ ناز کتاب "الام" میں ایک مستقل باب "کتاب ابطال الاستحسان" کے عنوان سے قائم کیا،[۳] لیکن کوئی بھی فقہ جو رواں دواں زندگی کا ساتھ دینا چاہتی ہو اور مختلف عہد، علاقوں اور تہذیبوں میں اپنی نافعیت کی ضمانت چاہتی ہو، اس کے لئے اس کے سوا چارہ نہیں کہ وہ استحسان یا مصالح مرسلہ وغیرہ کو نئے حالات پر احکام شرعیہ کے انطباق کے لئے اساس و بنیاد بنائے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ بعد کے فقہاء شوافع نے بتدریج مصالح مرسلہ کو ایک اصل شرعی کی حیثیت سے قبول کیا ہے۔ چنانچہ علامہ زنجانی لکھتے ہیں:

ذهب الشافعی الی ان التمسك بالمصالح المستندة الی کلی الشرع، ان لم تکن مستندة الی الجزئیات الخاصة المعینة جائز۔[۴]	امام شافعیؒ کی رائے ہے کہ اگر مخصوص و مقرر جزئیات کی بجائے شریعت کی کلیات و عمومی مقاصد و اصول سے ہم آہنگ مصلحتیں ہوں، تو ان کو بھی قبول کر لینا جائز ہے۔

امام الحرمین کے بارے میں بھی نقل کیا جاتا ہے کہ وہ مصلحتیں جو نصوص سے ثابت، معتبر مصالح سے

---

(۱) الطرق الحکمیة، ص ۲۲۴ تا ۲۳۹۔ (۲) شرح مختصر الروضة ۳/۲۱۰۔

(۳) (۴) تخریج الفروع علی الاصول، ص: ۱۶۹۔

قریب ہوں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی قابل قبول ہیں[1]۔ اور اسی طرح کی بات امام غزالی کی کتاب "المنخول" کی طرف بھی منسوب کی گئی ہے[2]۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف فقہاء نے فقہائے شوافع کی طرف مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کی صراحت تک نقل کی ہے۔ چنانچہ اسنوی نے امام الحرمین کی طرف مصالح مرسلہ کے مطلقاً حجت ہونے کی نسبت کی ہے اور ابن حاجب نے یہی بات خود امام شافعیؒ کے بارے میں کہی ہے، خود امام غزالیؒ کی طرف بھی منسوب ہے کہ وہ خاص شرطوں کے ساتھ مصالح مرسلہ کو معتبر مانتے تھے[3]۔ امام غزالیؒ نے گو استصلاح کا رد کیا ہے، لیکن ان کی پوری بحث دیکھی جائے تو اندازہ ہو جاتا ہے کہ بعض خاص شرطوں کے ساتھ وہ بھی ضرورت کے درجہ کے احکام میں معتبر مانتے ہیں اور فرماتے ہیں: فاذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فی اتباعها[4]۔

امام عزالدین بن عبدالسلام اپنی مشہور اور قیمتی کتاب "قواعد الاحکام" میں جہاں کتاب و سنت، اجماع اور قیاس کا بحیثیت دلیل شرعی ذکر کرتے ہیں، وہیں پانچویں دلیل شرعی کی حیثیت سے "استدلال معتبر" کا ذکر بھی آتا ہے اور مختلف جزوی احکام کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں کہ مصالح کے حصول اور مفاسد کے ازالہ کے سلسلہ میں شریعت کے مقاصد کے تتبع کے بعد اس بات کا عرفان و اعتقاد حاصل ہوتا ہے کہ مصلحتوں کو نظر انداز کرنا اور مفاسد کے قریب جانا جائز نہیں، گو ان مصالح کے سلسلے میں اجماع، یا قیاس، یا نص نہ ہو[5]۔ اسی لئے صاحب مختصر الروضہ کا بیان ہے کہ علاوہ مالکیہ کے بعض شوافع بھی مصالح مرسلہ کو حجت مانتے ہیں: وقال مالك وبعض الشافعية هى حجة لانا علمنا انها من مقاصد الشرع بادلة كثيرة[6]۔

اس لئے امام قرافی نے جو بات کہی ہے واقعہ یہ ہے کہ وہ صحیح اور مبنی بر حقیقت ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ الفاظ و تعبیر اور بعض جگہ مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کے قواعد اور اصول میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

---

(۱) ضوابط المصلحة، ص: ۳۴۲، ۳۷۲۔ بحوالہ مخطوطہ "البرہان" لامام الحرمین۔

(۲) حوالۂ سابق، ص: ۳۷۵۔

(۳) دیکھئے: الشافعی لابی زہرہؒ، ص: ۲۰، ۳۱۹۔

(۴) المستصفی۔ ۱/۱۴۱۔

(۵) قواعد الاحکام ۲/۴۶۔

(۶) قواعد الاحکام ۲/۱۸۱۔

(۷) شرح مختصر الروضة۔ ۳/۲۱۰۔

مصالح مرسلہ کیلئے شرطیں

اہم بات یہ ہے کہ مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کی کیا شرطیں ہیں۔ علامہ شاطبی مالکی اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تین شرطوں کا ذکر فرماتے ہیں۔ اول یہ کہ اس مصلحت اور مقاصد شریعت کے درمیان ہم آہنگی (ملائمت) پائی جاتی ہو، نہ اصول شرع میں سے کسی اصل کے منافی ہو، نہ شریعت کے ادلۂ قطعیہ میں سے کسی دلیل کے مغائر ——— دوسرے یہ کہ مصلحت ان امور سے متعلق ہو، جن میں عقل و مصلحت کو ملحوظ رکھا جاتا ہو، تعبدی امور میں سے نہ ہوں ——— تیسرے اس مصلحت کو قبول کرنے کا مقصود دین میں کسی حرج کا دفع کرنا، یا شریعت کی کسی بات کا تحفظ کرنا ہو۔[1]

فقہائے شوافع میں امام غزالیؒ کی تحریروں سے بھی وہ شرطیں منقح ہوتی ہیں، جو مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہیں وہ بھی تین ہیں۔ اوّل یہ کہ وہ مصلحت ضرورت کے درجہ کی ہو، حاجت اور تحسین کے قبیل سے نہ ہو۔[2] دوسرے وہ مصلحت اپنے مقصد کے حاصل کرنے میں قطعی ہو، محض احتمال و ظن کے درجہ کی نہ ہو۔ تیسرے وہ مصلحت جو کلی یعنی عمومی ہو جو کسی ایک فرد یا چند متعین افراد سے متعلق نہ ہو، بلکہ عام مسلمانوں سے کسی ضرر کو دفع کرنا مقصود ہو۔[3]

فقہائے حنابلہ میں صاحب "مختصر الروضہ" کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہائے حنابلہ بھی امام غزالیؒ کی طرح ضرورت ہی کے درجہ کی مصلحت کو معتبر تسلیم کرتے ہیں، تحسینی اور خارجی احکام میں "مصلحت مرسلہ" کو معتبر نہیں مانتے۔[4] خود نجم الدین طوفی شارح "مختصر الروضہ" نے بھی اس موضوع پر گفتگو کی ہے اور ضرورت و حاجت اور تحسین میں فرق کو تکلف قرار دیا ہے، طوفی کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی فعل میں محض مصلحت ہو تو اسے قبول کیا جائے گا اور فساد محض ہو تو ایسا عمل نادرست ہوگا اور اگر مفسدہ اور مصلحت دونوں پہلو موجود ہوں اور کوئی ایک پہلو راجح اور غالب ہو تو اس کے مطابق عمل کیا جائے گا اور اگر دونوں برابر ہوں تو یا تو دونوں میں سے ایک پہلو کو اختیار کریں گے، یا جب تک کوئی وجہ ترجیح

---

(۱) الاعتصام: ۲/۳۰۷۔

(۲) ضرورت، حاجت اور تحسین کی تشریح پیچھے گذر چکی ہے۔

(۳) المستصفی: ۱/۱۴۱۔

(۴) مختصر الروضۃ مع الشرح: ۳/۲۰۴ و ۲۰۹۔

نہ قائم ہو جائے، توقف کریں گے، پس اگر مصلحت حاجت یا تحسین کے درجہ کی بھی ہو، لیکن اس میں فساد کا پہلو نہ ہو تو وہ مصلحت یقیناً معتبر ہوگی، ہاں اگر اس مصلحت کے مقابلہ میں کوئی مفسدہ بھی موجود ہو اور وہ مصلحت شریعت کے پانچوں مقاصد میں سے کسی مقصد کی تکمیل کے لئے "ضرورت" کا درجہ رکھتی ہو تو ایسی صورت میں مفسدہ کا پہلو پائے جانے کے باوجود یہ مصلحت معتبر اور راجح ہوگی"[۱]۔

احناف کے یہاں غالباً اس سلسلے میں زیادہ وضاحت نہیں ملتی، البتہ شیخ ابو زہرہ نے عام حنفیہ کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ وہ مصالح مرسلہ کو اس وقت معتبر مانتے ہیں جب کہ وہ شریعت کے اصول ثابتہ سے قریب ہو[۲]۔

فقہاء کی ان وضاحتوں سے جو بات واضح ہوتی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ:

۱۔ مصلحت مقاصد شریعت سے مطابقت رکھتی ہو، جیسے کسی حرج کو دفع کرنا۔

۲۔ جن احکام میں مصلحت کو بنیاد بنایا جائے، ضروری ہے کہ وہ تعبدی امور نہ ہوں کہ ایسے احکام میں بن سمجھے ہی تسلیم و رضا کا سر خم کرنا مقصود ہے۔

۳۔ اس مصلحت میں یا تو مجرد نفع ہو، یا اگر نقصان و مفسدہ بھی ہو تو اس کی نافعیت اور مصلحت کا پہلو غالب ہو۔

امام غزالیؒ اور شوافع، نیز بعض حنابلہ نے "مصلحت" پر عمل کو جو اضطرار کے درجہ کے ساتھ مخصوص رکھا ہے، وہ کافی محل غور ہے اور خود شوافع اور حنابلہ کی کتابوں میں مصالح پر مبنی جو جزئیات ہیں ان کا تجزیہ کیا جائے تو ان سے شاید اس اصول کی تصدیق نہ ہو سکے۔ فقہاء کا عام طریقہ ہے کہ "حاجت" کے درجہ کے ایسے احکام، جو عام لوگوں سے متعلق ہوں، کے بارے میں وہی رعایت برتی جاتی ہے جو "ضرورت" کی صورت میں دی جاتی ہے، بلکہ خود سیوطی کے بقول "حاجت" عمومی ہو یا خصوصی بعض اوقات ضرورت کے حکم میں ہوتی ہے: "الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة"[۳]۔

---

(۱) شرح مختصر الروضة ۳/۱۶، ۲۱۴ ملخصاً۔ (۲) "مالک" لابی زہرہ، ص: ۳۳۹۔
(۳) الاشباہ والنظائر۔

اگر ان مصالح اور نصوص میں تعارض ہو؟

اخیر میں اس بات پر بھی روشنی ڈالنی ضروری ہے کہ اگر ایک طرف ایسی مصلحت ہو جو مقاصد شریعت سے پوری طرح ہم آہنگ ہو، دوسری طرف اس قضیۂ خاص میں کوئی ایسی نص موجود ہو، جو اس مصلحت پر عمل کی اجازت نہ دیتی ہو تو نص اور مصلحت میں کس کو ترجیح حاصل ہوگی اور کس کو نظر انداز کیا جائے گا؟ اس پر فقہاء کے ان اصول سے روشنی حاصل کی جا سکتی ہے جو "قیاس" اور "نص" کے درمیان اختلاف سے متعلق ہے، اور ان کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱۔ ایسی نصوص جو اپنے ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے بھی یقینی ہوں اور اپنے معنیٰ و مقصود پر ان کی دلالت بھی بے غبار ہو، "مصلحت" کے ان سے متعارض ہونے کی اوّل تو شاید ہی کوئی نظیر مل سکے، لیکن اگر ایسی صورت پیش ہی آجائے تو بمقابلۂ "نص" مصلحت کو نظر انداز کر دیا جائے گا، اس سلسلہ میں صرف "نجم الدین طوفی" کا شاذ قول ہے، جو قطعی نصوص کو بھی "مصالح" کے مقابلہ رد کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔(۱)

۲۔ نص اپنے ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے یا معنیٰ پر دلالت اور اپنے مفہوم میں وضاحت کے لحاظ سے قطعی نہ ہو، ظنی ہو، ایسی صورت میں فقہاء کے تین نقاط نظر سامنے آتے ہیں۔

(الف) شوافع کا، کہ صرف اضطرار ہی کی صورت میں مصلحت کی بناء پر نص سے کسی خاص جزئیہ اور واقعہ کا استثناء کیا جا سکتا ہے۔

(ب) حنابلہ کا، کہ مصلحت اس صورت میں بھی نا قابلِ قبول ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک حدیثِ ضعیف اور آثارِ صحابہؓ کو بھی قیاس پر ترجیح حاصل ہے۔

(ج) احناف اور مالکیہ کا، کہ ایسی صورت میں مصلحت کی بناء پر نہ صرف نص کے عمومی حکم میں استثنائی صورتیں پیدا کی جا سکتی ہیں، بلکہ اگر نص کے ذریعہ ثبوت ظنی ہو، مثلاً حدیث خبر واحد ہو، تو اس کو ترک بھی کیا جا سکتا ہے۔

---

(۱) شرح مختصر الروضہ ۳/۲۱۶۔ طوفی کی فکر پر مفصل رد، اور خود طوفی کے مسلک و مشرب کے لئے ملاحظہ ہو، ضوابط المصلحۃ /۱۶-۲۰۲

جہاں تک مصالح کی بنا پر "نصوص" میں استثناء اور تخصیص کی بات ہے تو اس کی مثالیں تو ان دونوں مکاتبِ فکر میں بہ کثرت موجود ہیں، جو احناف کے یہاں "استحسان" اور مالکیہ کے نزدیک "مصلحت مرسلہ یا سدِ ذریعہ" وغیرہ کے عنوان سے ذکر کی گئی ہیں ـــــــ اور جہاں تک نصوص کو نظر انداز کرنے کی بات ہے تو اصولی طور پر اس کا اندازہ اس قاعدہ سے ہوتا ہے، جو شاطبی نے ابن عربی سے نقل کیا ہے کہ خبر واحد اگر شریعت کے قواعد میں سے کسی قاعدہ کے خلاف ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس پر عمل جائز نہیں"،[1] اور ان میں سے اکثر احکام میں حنفیہ بھی مالکیہ کے ہم خیال ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ یہی صحیح ہے، اس لئے کہ "مصلحت مرسلہ" کی وجہ سے منصوص احکام سے استثناء، یا ثبوت کے اعتبار سے مشکوک اور معنیٰ کے اعتبار سے مجمل و مبہم احادیث کو ترک کر دینا نص سے پہلو تہی نہیں ہے، بلکہ شریعت کے اساس، مقاصد اور اس کے مسلمہ قواعد کو ایسی نصوص پر ترجیح دینا ہے۔[2]

ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطی نے یہ ثابت کرنے کی بڑی سعی کی ہے[3] کہ ائمۂ مجتہدین میں سے کوئی بھی کسی بھی قسم کی نص کی موجودگی میں مصلحت کو معتبر نہیں مانتے۔ موصوف نے غالباً ایسا ان تجدد پسندوں کی زبان بندی کی غرض سے کیا ہے، جو طوفی کے ایک قولِ شاذ کو بنیاد بنا کر منصوصات پر یکسر خطِ نسخ پھیر دینا چاہتے ہیں ـــــــ لیکن راقم سطور کا خیال ہے کہ نفسِ مصلحت کے مقابلہ میں "نص" کو ترک کرنا اور ایک ایسی مصلحت جس سے شریعت کے کسی اساس مقصود کی تکمیل ہوتی ہو ـــــــ کے مقابلہ کسی ایسی نص کو ترک کرنا جو اپنے ذریعۂ ثبوت یا اجمال و ابہام کی وجہ سے قطعی نہ ہو، کے درمیان غیر معمولی فرق ہے۔

---

(۱) الموافقات۔ ۳/۲۴۔ (۲) الموافقات۔ ۳/۲۳، ۲۴، ۲۵۔

(۳) دیکھئے: ضوابط المصلحہ فی الشریعۃ الاسلامیہ۔ الباب الثانی۔

شرعی احکام ومسائل میں عرف وعادت کا اثر

مولانا بدر الحسن قاسمی
(کویت)

عرف کی حقیقت اور اس کی حجیت

"عرف" کی تعریف میں علمائے اصول اس طرح کے الفاظ لکھا کرتے ہیں:

العرف والعادة ما استقر فی النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول.[1]

"عرف وعادت" وہ ہے، جو ذہنوں میں راسخ ہوجائے اور جسے فطرت سلیمہ قبول کرلے۔

دوسرے لفظوں میں "قول" یا "عمل" کے اندر کسی قوم یا طبقہ کا ایسا تعامل عرف کہلاتا ہے جس کی عقل سلیم تائید کرے اور جسے فطرتِ سلیمہ قبول کرتی ہو۔

بعض معاصر علماء نے عرف کی تعریف کی زیادہ جامعیت کے لئے اس طرح کے الفاظ بھی لکھے ہیں:

العرف ما تعارفه جمهور الناس وساروا عليه سواء كان قولا او فعلا او تركا.[2]

عرف وہ ہے جو لوگوں میں عام ہوجائے اور لوگ اس پر عمل پیرا ہوجائیں، قول، فعل اور ترک سب پر اس کا اطلاق ہوتا رہا ہے۔

اور بعض لوگوں نے عرف وعادت کے درمیان اس طرح سے فرق کرنے کی بھی کوشش کی ہے کہ "عادت" کا لفظ کا تعلق انفرادی طریقۂ کار یا ایسے عمل سے ہوتا ہے، جو بار بار کرنے کی وجہ سے کسی شخص کی فطرتِ ثانیہ بن گیا ہو، جب کہ "عرف" کا اطلاق اجتماعی عادت اور پوری قوم یا طبقہ کے درمیان پائے جانے والے عمل اور رواج پر ہوتا ہے۔

انسانوں کے خودساختہ آئین کا تو انحصار ہی بڑی حد تک ججوں کے فیصلوں کے نظائر، شخصی

---

(۱) رسائل ابن عابدین، ج ۲، ص ۱۱۴۔ (۲) المدخل للشلبی، ص ۲۶۰۔

اجتہادات کے علاوہ بڑی حد تک کسی قوم کے مخصوص رواج اور قومی تعامل ہی پر ہوتا ہے۔

اسلامی شریعت چونکہ خدا کی نازل کردہ ہے، اس لئے اس کی اساس قرآن اور پھر سنت پر ہے باقی دوسرے مصادر ضمنی اور ذیلی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن یہ حقیقتِ واقعہ ہے کہ اسلام کے نزول کا مقصد ہی چونکہ انسانی معاشرہ کی اصلاح اور غلط عرف ورواج کو مٹاکر اس کی جگہ پر صحیح عرف قائم کرنا ہے، اس لئے اسلام نے محض کسی چیز کے رواج پانے کو تو شریعت کے لئے اساس نہیں بنایا لیکن وہ عادتیں اور ایسے عرف جو اچھے تھے ان کو جوں کا توں برقرار بھی رکھا، اور جہاں کسی جزوی اصلاح وترمیم کی ضرورت تھی، وہاں اصلاح وترمیم بھی کی ہے۔

اس لحاظ سے بعض معاصر فقہا کا یہ کہنا کہ "عرف" کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں ہے، بلکہ وہ مصلحت اور دفع مشقت وغیرہ سے متعلق شرعی اصولوں ہی کا ایک حصہ ہے، کچھ زیادہ بے جا بات نہیں ہے۔

شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں کہ:

ان العرف عند التحقیق لیس دلیلا شرعیا مستقلا، وهو فی الغالب مراعاة المصلحة۔[1]

تحقیقی نظر سے دیکھا جائے تو عرف کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں ہے، عموماً وہ مصلحت کی رعایت ہی کا دوسرا نام ہے۔

اس کے باوجود وہ اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کرسکتے کہ عرف کی رعایت شرعی نصوص کی تفسیر اور مطلق کی تقیید اور عام کی تخصیص تک کے لئے کی جاتی ہے اور عرف کی بنا پر کبھی قیاس کو بھی ترک کردیا جاتا ہے۔

وهو یراعی فی تفسیر النصوص فیخصص به العام ویقید به المطلق وقد یترک القیاس بالعرف ولهٰذا اصح عقد الاستصناع لجریان العرف به وان کان قیاسا لا یصح لانہ

عرف کا لحاظ نصوص کی تفسیر، عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید سب میں کیا جاتا ہے اور کبھی قیاس کو بھی عرف کی بنا پر ترک کردیا جاتا ہے، چنانچہ عقد استصناع کے جائز ہونے کا حکم عرف قائم ہوجانے کی بنا پر ہی دیا گیا ہے۔

---

(۱) علم اصول الفقہ، ص ۹۱۔

عقد فی معدوم۔(۱) ورنہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ معدوم کی بیع ہونے کی بنا پر وہ جائز نہ ہو۔

"عرف" دلیلِ شرعی ہونے پر استدلال عام طور پر قرآن کریم کی اس آیت سے کیا جاتا ہے:

خذ العفو وامر بالمعروف واعرض عن الجاهلین۔

لیکن ظاہر بات ہے کہ اس آیت میں "عرف" سے فقہاء کا اصطلاحی "عرف" ہرگز مراد نہیں، بلکہ منکر کے مقابلے میں معروف مراد ہے۔

اسی طرح عبداللہ بن مسعودؓ کی اس روایت کا بھی ذکر کیا جاتا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن۔(۲) مسلمان جس چیز کو اچھا سمجھیں، وہ اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔

لیکن محدثین کے یہاں اس کا بھی کلامِ رسول ہونا ثابت نہیں ہے۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اثر خواہ عبداللہ بن مسعودؓ پر موقوف ہی کیوں نہ ہو، لیکن اس طرح کی بات چونکہ محض ظن وتخمین یا قیاس سے نہیں کہی جا سکتی۔ اس لئے یوں سمجھا جائے گا کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے یہ بات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنکر ہی فرمائی ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ "عرف" کے دلیلِ شرعی اور حجت ہونے کی سب سے بڑی حجت یہی ہے کہ خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے احکام عربوں کے "عرف" پر مبنی رکھے ہیں، جن میں خرید وفروخت کے طریقوں سے لے کر نکاح میں کفارت تک کے لحاظ کا مسئلہ ہے۔

عرف کی دو قسمیں

"عرف" فقہاء کی تصریحات کے مطابق دو طرح کے ہوا کرتے ہیں، ایک "عرف قولی"

---

(۱) علم اصول الفقہ، ص ۹۱۔ (۲) نصب الرایہ، ج ۴، ص ۱۳۳ وغمز عیون البصائر، ج ۱، ص ۲۹۵۔

17 BACK

اور دوسرا عرف عملی۔

"عرف قولی" کی مثالوں میں ان چیزوں کا ذکر کیا جاسکتا ہے، جس کا تعلق محاورہ اور الفاظ کے اطلاق سے ہے، جیسے:

(۱) لفظ "ولد" لغت کی رو سے مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے بولا جاسکتا ہے، اور خود قرآن میں بھی اس کا استعمال اس مفہوم میں ہوا ہے:

ولکم نصف ما ترك ازواجکم ان لم یکن لهن ولد۔ (النساء ۱۲)

اور تمہارے لئے تمہاری بیوی کے چھوڑے ہوئے مال کا نصف ہے، اگر ان کی اولاد نہ ہو۔

لیکن محاورہ اور عرف میں چونکہ یہ لفظ "ذکر" کے لئے ہی مخصوص ہوگیا ہے، اس لئے اب اگر کوئی شخص قسم یا طلاق وغیرہ کی بنیاد اس طرح کے جملہ پر رکھے جس میں "ولد" کا لفظ استعمال ہوا ہو تو اس سے وہی مفہوم لیا جائے گا، جو عرف اور محاورہ میں عام طور پر سمجھا جاتا ہے، چنانچہ طلاق واقع ہونے یا قسم کے ٹوٹنے کا مدار اس لفظ کے عرفی معنیٰ کے تحقق پر ہوگا۔

(۲) "لحم" کا لفظ "سمک" کے لئے بھی لغت کی رو سے بولا جاسکتا ہے اور خود قرآن میں بھی یہ استعمال موجود ہے:

وهو الذی سخر البحر لتأکلوا منه لحما طریا۔ (النحل ۱۴)

اور وہی ذات ہے جس نے تمہارے لئے سمندر کو مسخر کیا، تاکہ تم اس سے نکال کر تروتازہ گوشت کھاؤ۔

لیکن چونکہ عرف میں "سمک" کو "لحم" نہیں کہا جاتا، اس لئے جس شخص نے "لحم" نہ کھانے کی قسم کھائی ہو، اس کی قسم "سمک" کھانے سے نہیں ٹوٹے گی اور وہی معنیٰ مراد لئے جائیں گے، جو عرف میں سمجھے جاتے ہوں۔

عرف کی دوسری قسم، یعنی فعلی یا عملی عرف کی مثال یہ ہے کہ "بیع کی حقیقت تو یہ ہے، کہ ایک طرف سے ایجاب ہو اور دوسری طرف سے قبول، لیکن عرف یہ قائم ہے کہ ایک شخص اپنی ضرورت کی چیز کسی دکان سے زبان سے کچھ کہے بغیر لے اور خاموشی سے اس کی قیمت ادا کرے جسے "بیع تعاطی" کہا جاتا ہے۔ شریعت نے عرف قائم ہونے کی وجہ سے لفظی ایجاب وقبول کے بغیر ہی اس بیع وشرا کو جائز قرار دیا ہے۔

(۲) اسی طرح جو چیز کرایہ پر لی جائے، اس کا کرایہ اصولاً اس کی منفعت سے مستفید ہونے کے بعد واجب ہوتا ہے، لیکن عرف اور تعامل کی وجہ سے یہ بات درست ہے کہ کرایہ دار منافع کے حصول سے پیشتر ہی کرایہ کی ادائیگی کر دے۔

(۳) نکاح کے بعد عورت کا مہر شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے، لیکن اگر کہیں کا عرف یہ قائم ہو کہ مہر کا صرف ایک چوتھائی عقد کے وقت دیا جاتا ہے اور باقی مؤخر کر دیا جاتا ہے تو عقد کے وقت صراحت نہ ہونے کی صورت میں عرف کی بنا پر یہ درست ہوگا کہ مہر کے مؤخر یا مقدم ہونے کا فیصلہ اس کے مطابق کیا جائے، اور شوہر اور بیوی دونوں پر عرف کی پابندی لازم ہوگی۔

(۴) کسی کارخانہ میں یہ آرڈر دیا کہ فلاں سائز کا جوتا، یا استعمال کی کوئی دوسری چیز اتنی قیمت پر تیار کر دی جائے گو کہ بننے والی چیز ابھی معدوم ہے، لیکن عرف کی بنا پر جس طرح یہ درست ہے کہ آرڈر دے کر کوئی چیز بنوائی جائے، اسی طرح عرف ہی کی اساس پر یہ بات بھی درست ہوگی کہ مستقبل میں تیار ہونے والی اس چیز کی قیمت کا کچھ حصہ بطور بیعانہ پیشگی دیدیا جائے۔

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں

"عرف" کے معتبر ہونے کے لئے فقہاء نے درج ذیل شرطیں لگائی ہیں:

۱۔ "عرف" عام ہو اور لوگ اس کا زندگی کے ہر معاملے میں لحاظ کرتے ہوں۔ ایسا تعامل جسے کبھی اختیار کیا جائے اور کبھی ترک کر دیا جاتا ہو "عرف" قرار نہیں پائے گا۔

۲۔ "عرف" انشاء تصرف کے وقت قائم ہو، یعنی دو آدمیوں کے درمیان اگر کوئی معاملہ طے پائے تو اس کے بارے میں نزاع کے حل کے لئے اس "عرف" کا اعتبار ہوگا، جو معاملہ کے شروع ہوتے وقت لوگوں میں موجود تھا، ایسا عرف جو بعد میں قائم ہو گیا، اس کو پہلے سے طے ہونے والے معاملہ میں فیصل نہیں مانا جائے گا، چنانچہ فقہا لکھتے ہیں کہ:

لا عبرة بالعرف الطارئ — بعد میں ظاہر ہونے والے عرف کا اعتبار نہیں ہے۔

اسی طرح کہتے ہیں کہ:

والعرف الذی یحمل علیہ الالفاظ انما ھو المقارن السابق دون المتأخر۔	وہ عرف جس پر الفاظ کو محمول کیا جائے، اس کا عقد کے ساتھ یا پہلے ہونا ضروری ہے، بعد میں قائم ہونے والے عرف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مثال کے طور پر مہر کی ادائیگی میں تقدیم وتاخیر کا اگر ذکر عقد نکاح کے وقت نہ کیا جائے تو "عرف" کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، لیکن اگر لوگوں کا تعامل بدل جائے اور نکاح کے وقت جو عرف تھا وہ باقی نہ رہے تو نئے "عرف" کا اطلاق اس معاملہ پر نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی علاقہ میں "گوشت" سے صرف گائے کا گوشت مراد لیا جاتا ہو اور کسی شخص نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھالی ہو تو اس کی قسم اسی وقت ٹوٹے گی جب وہ گائے کا گوشت کھائے، کسی اور چیز کا گوشت کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

۳۔ تصریح عرف کے خلاف نہ ہو، مثال کے طور پر رواج تو صرف آدھا مہر مقدم دینے کا ہو، لیکن نکاح کے وقت عورت نے یہ شرط لگادی ہو کہ وہ پورا مہر معجل لے گی اور شوہر نے اسے قبول بھی کرلیا ہو تو اب "عرف" کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ صراحۃً عقد میں جو بات طے ہوئی ہے اسی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ "عرف" کا سہارا لینے کی ضرورت تو وہاں پیش آتی ہے، جہاں کسی معاملہ میں عاقدین کا مقصد معلوم نہ ہو، ایسی صورت میں سکوت اس بات کا قرینہ ہوا کرتا ہے کہ معاملہ "عرف" کے مطابق ہوا ہے، لیکن جب تصریح عرف کے خلاف ہو تو پھر:

لا عبرۃ للدلالۃ فی مقابل التصریح۔	صراحت کے مقابلہ میں دلالۃً کسی چیز کے ثبوت کا اعتبار نہیں ہے۔

۴۔ "عرف" کسی شرعی نص کے منافی اور اس کو معطل کرنے کا باعث نہ ہو، کیونکہ ایسا عرف جو شرعی نصوص، شریعت کے مقاصد اور اس کی روح کے خلاف ہو وہ "عرف فاسد" کہلاتا ہے، اور شریعت میں اعتبار صرف "عرف صالح" کا ہے۔

مثال کے طور پر اگر شراب نوشی، قمار بازی، سودی کاروبار، رقص و سرود کی

---

(۱) الاشباہ والنظائر مع شرح حموی، ج ۱، ص ۳۱۱

محفلیں، عورت و مرد کا بے محابا اختلاط، فحش اور عریاں تصویروں کی نمائش کہیں کا عرف بن جائے، ضیافت میں حرام چیزوں کے پیش کرنے، یا منگیتر کے ساتھ عقد سے پہلے ہی بے تکلف سیر و تفریح کا رواج ہو جائے تو نہ صرف یہ کہ اس طرح کے عرف کا شریعت میں اعتبار نہیں، بلکہ اس طرح کی چیزوں کی روک تھام اور معاشرہ کی ان امور میں اصلاح شریعت کا اوّلین مقصد ہوگا، ورنہ تو تمام تر تکلیفی احکام ہی فوت ہو جائیں گے اور شریعت کا عملی زندگی سے یکسر خاتمہ ہی ہو کر رہ جائے گا۔

ولو اتبع الحق اهواء هم لفسدت السموات والارض ومن فيهن۔ (المومنون)	اور اگر حق ان کی خواہشات کے تابع ہو جائے تو زمین و آسمان اور ان میں پائی جانے والی ہر چیز تباہ ہو کر رہ جائے۔

عرف و عادت سے متعلق فقہی قواعد

فقہاء نے "عرف و عادت" کے شریعت میں اعتبار کو اصول کی حیثیت سے مان کر جو قواعد وضع کئے ہیں ان کی تعبیر مختلف انداز سے کی جاتی ہے، اور پھر اس کی روشنی میں مختلف مسائل کا شرعی حکم متعین کیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کی تعبیرات حسب ذیل قواعد کی شکل اختیار کر گئی ہیں۔

(۱) العادة محكمة۔

[یعنی عرف و عادت کی حیثیت شرعی احکام اور حقوق و التزام میں فیصلہ کن ہوتی ہے اور "عرف" کے مطابق فیصلہ قضاءً بھی لازم ہوتا ہے۔]

(۲) الحقيقة تترك بدلالة العادة۔

[یعنی معاملات اور شرعی احکام میں لفظ کے لغوی مفہوم کو "عرف" کی بنا پر چھوڑ دیا جاتا ہے اور "عرف" کو لفظ کے حقیقی معنی پر ترجیح ہوتی ہے۔]

(۳) استعمال الناس حجة يجب العمل بها۔

[یعنی لوگوں کا تعامل اور عرف غیر منصوص امور میں شرعی حجت کی حیثیت رکھتا ہے۔]

④ المعروف عرفًا کالمشروط شرطًا۔

[عقود و معاملات میں وہ باتیں جو عرفًا لوگوں کو معلوم ہوں وہ بغیر ذکر کئے ہوئے بھی شرط کی حیثیت سے معتبر ہوں گی، بشرطیکہ وہ شرعی نصوص کے مغائر نہ ہوں۔]

⑤ التعیین بالعرف کالتعیین بالنص۔

[یعنی وہ امور جہاں کوئی شرعی نص نہ ہو، ان میں "عرف" کی حیثیت شرعی نص جیسی ہی ہوتی ہے، چنانچہ عقود و معاملات کی تمام تر شروط کی تعیین "عرف" کی روشنی میں ہی کی جائے گی۔]

⑥ الثابت بالعرف کالثابت بالنص۔

[اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ جہاں کوئی شرعی نص نہ ہو وہاں "عرف" کو وہی حیثیت حاصل ہوگی جو شرعی نص کو ہوا کرتی ہے، اور "عرف" پر ہی عمل کیا جائے گا۔]

⑦ لاینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان۔

[زمانہ اور عرف و عادت کے بدل جانے سے احکام میں بھی تبدیلی ہو جایا کرتی ہے۔] یہ ایک حقیقت ہے، جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

غرض یہ کہ شرعی نصوص میں عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید اور نص کے معنی و مفہوم کی تعیین و تحدید کے علاوہ فقہاء بہت سے احکام و معاملات کی بنیاد عرف پر رکھتے ہیں۔

مال کب محرز سمجھا جائے گا اور سرقہ کا تحقق کب ہوگا؟ خرید و فروخت میں معاملہ کب مکمل سمجھا جائے گا اور تفرق کا معیار کیا ہے؟ اسی طرح قسموں اور نذر وغیرہ میں استعمال ہونے والے الفاظ کو کس معنی پر محمول کیا جائے گا؟ یہ سب امور ایسے ہیں، جن کا فیصلہ "عرف" ہی کی روشنی میں کیا جائیگا۔

عرف کی تبدیلی کا احکام پر اثر

عرف اور زمانہ کی تبدیلی کا اثر چونکہ احکام کی تبدیلی کی شکل میں بھی ظاہر ہوتا ہے، اس لئے

فقہاء اس بات پر خاص طور پر زور دیتے ہیں کہ شرعی احکام بیان کرنے والوں کو عرف وعادت، زمانہ اور ماحول وغیرہ کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ علامہ ابن قیم نے اپنی مایۂ ناز کتاب "اعلام الموقعین" میں ایک مستقل باب ہی اس عنوان سے قائم کیا ہے۔

تغیر الفتویٰ واختلافها بحسب تغیر الازمنة والامکنة والاحوال والنیات والعوائد۔[۱]

زمان ومکان، حالات، نیتوں، اور عادتوں میں اختلاف کا فتویٰ میں تبدیلی پر اثر۔

... ...

اور اس کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ:

وهذا فصل عظیم النفع جدا وقد وقع بسبب الجهل به غلط عظیم علی الشریعة اوجب من الحرج والمشقة وتکلیف مالا سبیل الیه۔[۱]

یہ بڑا ہی عظیم اور مفید باب ہے اور جس سے جہل کی وجہ سے شریعت کے بارے میں بڑی غلطیاں ہوئی ہیں اور جو حرج ومشقت کا سبب بنی ہیں اور ایسی مشقت میں لوگوں کو ڈال دیا ہے، جس کی کوئی بنیاد نہیں تھی۔

اسی طرح فقہ مالکی کے جلیل القدر امام قرافی فرماتے ہیں کہ:

فمهما تجدد العرف اعتبره ومهما سقط اسقطه ولا تجمد علی المسطور فی الکتب طول عمرك، بل اذا جاءك رجل من غیر اهل اقلیمك یستفتیك لا تجره علی عرف بلدك واساله عن عرف بلده واجره علیه وافته به دون عرف بلدك والمقرر فی کتب فهذا هو الحق والاصح والجمود علی المنقولات ابدا ضلال فی الدین وجهل بمقاصد علماء المسلمین والسلف الماضین۔[۲]

لہٰذا جب کبھی نیا عرف سامنے آئے تم اس کا اعتبار کرو، اور جو ختم ہو جائے اسے ساقط کر دو، اور محض کتابوں میں لکھی ہوئی باتوں پر جمود مت اختیار کرو بلکہ جب تمہارے پاس کسی دوسرے علاقہ کا آدمی فتویٰ لینے آئے تو تم اس کے مسئلہ کو اپنے شہر کے عرف پر مت محمول کرو، بلکہ اس کے یہاں کے عرف کے بارے میں دریافت کرو اور اس کے مطابق اسے فتویٰ دو، صحیح اور حق بات یہی ہے، اور محض منقولات پر جمود دین میں ضلالت اور علمائے مسلمین کے مقاصد سے ناواقفیت اور سلف کے طریقہ کے خلاف ہے۔

---

(۱) اعلام الموقعین، ج ۳، ص: ۱۴، ۱۵۔ (۲) کتاب الفروق، ج ۱، ص ۱۷۶۔

متاخرین احناف میں علامہ ابن عابدین شامیؒ نے تو اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ ہی لکھا ہے، جو تمام فقہی ذخیرہ میں سب سے زیادہ اہم اور جامع ہے۔ اس میں لکھتے ہیں:

کثیر من الاحکام تختلف باختلاف الزمان لتغیر عرف اھلہ او لحدوث ضرورۃ او لفساد اھل الزمان بحیث لو بقی الحکم علی ماکان علیہ اولا للزم منہ المشقۃ والضرر بالناس ولخالف قواعد الشریعۃ المبنیۃ علی التخفیف والتیسیر ودفع الضرر والفساد، لھٰذا تری مشائخ المذھب خالفوا مانص علیہ المجتھد فی مواضع کثیرۃ بناھا علی ماکان فی زمنہ لعلمھم بانہ لوکان فی زمنھم لقال بماقالوا بہ اخذا من قواعد مذھبہ[1]۔

بہت سے احکام زمانہ کے اختلاف سے بدل جایا کرتے ہیں، لوگوں کا عرف بدل جانے یا ضرورت کے پیش آنے، یا اہلِ زمانہ میں فساد پھیل جانے کی وجہ سے، کیونکہ اگر ان امور میں تبدیلی کے باوجود حکم کو جوں کا توں رکھا جائے، تو لوگ سخت تنگی اور مشقت میں مبتلا ہو جائیں گے، اور یہ بات شریعت کے اصولوں کے خلاف ہے، جس کی بنیاد تیسیر اور دفع ضرر و فساد پر ہے۔ اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ مذہب کے مشائخ نے اپنے امام سے بہت سے ایسے مسائل میں اختلاف کیا ہے، جو اس زمانہ کے احوال پر مبنی تھے، کیونکہ ان کو یقین تھا کہ اگر امام خود اب موجود ہوتے تو اپنے مذہب کے اصول کے پیش نظر وہی کہتے، جس کو ان مشائخ نے اختیار کیا ہے۔

.. ..

اجتہاد کے لئے فقہاء نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ "مجتہد" وہی شخص ہو سکتا ہے، جس کو زمانہ کے حالات اور لوگوں کے "عرف و عادت" کی خبر ہو، کیونکہ بہت سے مسائل ایسے ہیں، جو زمانہ کے اختلاف اور لوگوں کے "عرف" کی تبدیلی کی وجہ سے بدل جایا کرتے ہیں، یا نئے حالات کی وجہ سے نئی ضرورت پیدا ہو جایا کرتی ہے، یا لوگوں کے حالات میں ایسی تبدیلی اور فساد پیدا ہو جاتا ہے، جس کی رعایت شرعی حکم کے بیان کرنے میں ضروری ہو جایا کرتی ہے، کیونکہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو لوگوں کو ضرر لاحق ہوتا، اور شریعت جس کی بنیاد تیسیر اور تخفیف پر ہے، اس کے منشاء کی تکمیل نہیں ہو پاتی۔ چنانچہ ذیل میں ہم ایسے مسائل ذکر کرتے ہیں، جن کے

---

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین، ج ۲، ص ۱۲۵۔

شرعی حکم میں زمانہ اور عرف کی تبدیلی کی وجہ سے تغیر و تبدل کیا گیا ہے:۔

۱۔ قرآن کریم کی تعلیم، اذان، امامت، یہ سب عبادتیں ہیں، جن کی ادائیگی آدمی آخرت کے اجر و ثواب کے لئے کیا کرتا ہے، لہٰذا اصل کی رو سے ان فرائض کی ادائیگی پر اجرت لینا جائز نہیں ہونا چاہیے۔ چنانچہ فقہاء یہی فتویٰ دیا کرتے تھے، لیکن جب انہوں نے یہ دیکھا کہ سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے بیت المال کا دروازہ دینی کام کرنے والوں کے لئے بند ہو گیا ہے، اور امامت اور تعلیم قرآن کے فرائض انجام دینے والوں کو اگر اپنی معاش کے لئے زراعت، تجارت، صناعت وغیرہ میں مشغول ہو جانا پڑا تو اس سے دین کا زیاں ہوگا اور دینی ذمہ داریوں کی انجام دہی کے لئے کوئی نہیں ملے گا، چنانچہ متاخرین نے یہ فتویٰ دیا کہ امامت اور تعلیم قرآن وغیرہ کی اجرت لینا جائز ہے۔

۲۔ اجیر مشترک مثال کے طور پر دھوبی اور درزی وغیرہ کو جو کپڑے، ڈرائی کلنگ، یا سلائی کے لئے دئے جاتے ہیں، وہ ان کے ہاتھوں میں امانت کی حیثیت رکھتے ہیں، اور امانت اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے، تو اس کا تاوان نہیں ہوا کرتا، اس قاعدہ کی رو سے پیشہ وروں کی طرف سے اہمال اور بے احتیاطی رونما ہونے لگی اور وہ بکثرت اس طرح دعوے کرنے لگے، کہ مال ضائع ہو گیا ہے، جس میں مالکین کی کھلی حق تلفی تھی، چنانچہ فقہاء نے اس صورتِ حال کے پیش نظر تاوان واجب ہونے کا فتویٰ دیا، تاکہ لوگوں کے مال کی حفاظت کی جا سکے، چنانچہ شرعی حکم یہ ہے کہ اگر کوئی عمومی قسم کی مصیبت اور حادثہ رونما ہو، جیسے زلزلہ یا عمومی آتش زدگی وغیرہ تو اجیر مشترک ضائع شدہ مال کا تاوان ادا کرے گا۔

۳۔ امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں چونکہ لوگوں میں حق گوئی اور صداقت تھی اور دروغ گوئی کا زیادہ چلن نہیں ہوا تھا، کیونکہ وہ خیر القرون کا زمانہ تھا، اس لئے گواہوں کی ظاہری عدالت کو وہ کافی قرار دیا کرتے تھے، گواہوں کے ثقہ ہونے کی شہادت کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے جب اس بارے میں لوگوں کی بے احتیاطی دیکھی، تو انہوں نے شاہدوں کے ثقہ ہونے کے لئے تزکیہ و شہادت ضروری سمجھی، کیونکہ عملی طور پر قضاء سے وابستگی کی بنا پر ان لوگوں کی بے احتیاطی اور دروغ گوئی کا زیادہ تجربہ تھا، چنانچہ حالات کی تبدیلی

انہیں اس بات پر مجبور کیا کہ وہ فتوی میں تبدیلی کریں۔

۴۔ امام ابو حنیفہؒ بادشاہ کے علاوہ کسی اور کی طرف سے جبر کو "اکراہ" قرار نہیں دیتے تھے، کیونکہ ان کے زمانہ میں قوت کا مظاہرہ صرف بادشاہ کی طرف سے ہوا کرتا تھا، لیکن بعد میں جب ڈاکہ زنی اور جبر واکراہ کے واقعات کی عام لوگوں کی طرف سے زیادتی ہوگئی تو امام صاحبؒ کے دونوں شاگرد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے یہ بات تسلیم کی کہ اکراہ کا معاملہ سلطان کے علاوہ دوسرے لوگوں کی طرف سے بھی ہو سکتا ہے، چنانچہ انہوں نے اس کے مطابق فتویٰ دیا۔

۵۔ صحیح روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں عورتیں عام طور پر مساجد میں نماز کی ادائیگی کے لئے جایا کرتی تھیں، لیکن جب معاشرہ میں خرابی پیدا ہوئی تو خود صحابہ کے زمانہ میں ہی ایسی عورتیں، جن کی مسجد میں آمد فتنہ کا سبب بن سکتا ہو ان کو مسجد میں نماز کی ادائیگی سے روک دیا گیا۔

عرف پر مبنی احکام کی بعض مثالیں

بہرحال "عرف" پر مبنی تمام احکام کا احاطہ تو یہاں ممکن نہیں ہے، خاص طور پر ایسی صورت میں جب کہ "عرف" کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے، تاہم بطور مثال چند اور ایسے احکام کا ذکر کیا جا سکتا ہے، جس سے مزید اندازہ کیا جا سکے کہ فقہی اور شرعی احکام میں عرف کا اثر کہاں تک ہوتا ہے؟:

(۱) شادی بیاہ کے موقع پر عورت کو جو مال و اسباب جہیز کے طور پر دیا جاتا ہے، وہ شوہر کی ملکیت ہوگی یا بیوی کی؟ اور شادی کا رشتہ کسی وجہ سے اگر برقرار نہ رہ سکا تو اس پر کس کا حق تسلیم کیا جائے گا؟ اس بارے میں "عرف" ہی کا لحاظ کیا جائے گا، شوہر کا دعویٰ خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، لیکن فیصلہ "عرف" کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا۔

(۲) مکان کی خریداری کے بعد، اس کی چھت سے اوپر کا حصہ "حق علو" کے بارے میں بائع اور مشتری کے درمیان نزاع کا فیصلہ بھی "عرف" ہی کی بنا پر کیا جائے گا، خواہ حقوق و مرافق کا ذکر عقد میں نہ کیا گیا ہو۔

(۳) ضرورت کی مختلف چیزیں جو ابھی وجود میں نہ آئی ہوں اور عقد کے وقت عملاً معدوم ہوں آرڈر دے کر تیار کرانا اور کسی شخص یا کارخانہ سے ایسے مال کا سودا کرنا، جن کا تیار کرنا تو اس کارخانہ کا کام ہو، لیکن مال ابھی تیار شدہ نہ ہو اور جسے فقہاء کی اصطلاح میں "استصناع" کہا جاتا ہے، "عرف" ہی کی بنا پر اس کے جواز کا حکم دیا گیا ہے، ورنہ ہر شخص جانتا ہے کہ ایک ایسی چیز کی بیع جو ابھی وجود میں ہی نہ آئی ہو شرعًا درست نہیں ہونی چاہئے۔

(۴) تربوز، بیگن، انگور اور اس طرح کے دوسرے پھل اور ترکاریاں جن میں سے بعض تو درخت پہ ہوں اور بعض ابھی ظاہر ہی نہ ہوئے ہوں، ان کی خرید و فروخت کی فقہائے مالکیہ اور احناف میں سے شمس الائمہ حلوانی نے اجازت دی ہے، کیوں کہ "عرف" میں لوگوں کی ضرورت اور ان کے تعامل کا ایک حصہ ہے، جب کہ شوافع، حنابلہ، اور اکثر احناف نے اس طرح کے معاملہ کو ناجائز قرار دیا ہے۔

متاخرین میں سے علامہ شامیؒ نے بھی شمس الائمہ حلوانی کی رائے کو اختیار کرتے ہوئے اور عرف و عادت کے پیشِ نظر اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

(۵) گھڑی، ریڈیو، فریج اور واشنگ مشین اور اسی طرح کی بہت سی اشیاء کی خریداری کے وقت عام طور سے کمپنیاں پانچ سال، دو سال، ایک سال، یا اسی طرح کی کسی متعین مدت تک کے لئے ایک کفالت نامہ دیتی ہیں کہ اگر اس عرصہ میں وہ چیز خراب ہوگئی تو اس کی اصلاح و مرمت کی ذمہ داری کمپنی پر ہوگی۔ چنانچہ اس وقت صورتِ حال یہ ہوگئی ہے کہ ایک ہی مال تیار کرنے والی مختلف کمپنیوں کے تیار کردہ مال میں زبردست تفاوت ہوا کرتا ہے، اس لئے لوگ عام طور پر اس کمپنی کا مال لینے کے لئے آمادہ ہوتے ہیں، جو اس طرح کا کفالت نامہ دے اور عموماً بل کے اوپر یہ عبارت لکھی ہوا کرتی ہے: (البضاعة مکفولة لمدة خمس سنوات)

اب اصل قاعدہ کا تقاضا تو یہ تھا کہ چونکہ بیع اور شرط دونوں ہی پائی گئی، جس کی صراحت کے ساتھ ممانعت کی گئی ہے:

انه نهى عن بيع وشرط، البيع باطل والشرط باطل۔ (نصب الرایہ، ج ۴، ص ۱۷)

حضورؐ نے بیع اور شرط کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے، ایسی صورت میں بیع بھی باطل ہوگی اور شرط بھی باطل ہوگی

لیکن فقہاء نے اس طرح کے معاملہ کی "عرف" کی بناء پر اجازت دی ہے اور ابن عابدین نے حدیث کی توجیہہ یہ کی ہے کہ اس سے مقصود ایسی شرط ہے جو نزاع کا باعث بنے اور اس زمانہ کے "عرف" نے اس کا فیصلہ کر دیا ہے کہ اوپر ذکر کی ہوئی شرط نزاع کا باعث نہیں بنتی، بلکہ بیع وشراء کے مقصد کی مزید تکمیل کا ذریعہ بنتی ہے، اس لئے فتویٰ "عرف" کے مطابق دیا جائے گا اور حدیث میں ذکر کردہ بیع وشرط کی ممانعت پر اس کے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔(۱)

(۶) وقف نامہ کے الفاظ کو ہر زمانہ کے عرف پر ہی محمول کیا جائے گا، اور اس سلسلہ میں پیدا ہونے والے نزاع کا فیصلہ "عرف" کی روشنی میں ہی کیا جائے گا۔

(۷) وقف کو اصل کی رو سے مؤبد ہونا چاہئے، لیکن امام محمدؒ نے منقولہ جائداد کے وقف کی بھی اجازت دی ہے، کیونکہ عرفاً یہ چیز انہوں نے رائج دیکھی۔

(۸) خود شریعت نے بعض حالتوں میں دیتِ قاتل کے بجائے اس کے عاقلہ پر واجب کی ہے، جو درحقیقت عربوں کے عرف پر ہی مبنی ہے، ورنہ دیت کا وجوب اصولاً قاتل پر ہی ہونا چاہئے۔

(۹) کفاءت کا لحاظ، اور اس میں پیشہ وغیرہ کی رعایت بھی عرف پر ہی مبنی ہے، ورنہ شریعت کی تعلیم کی رو سے انسانوں کے تمام طبقات میں مساوات پائی جاتی ہے، البتہ شادی کی مصلحت اور نکاح کی پائیداری کے مقصد کے پیشِ نظر کفاءت کا لحاظ رکھنے کی تعلیم دی گئی ہے، کیونکہ عربوں کے عرف کے مطابق بعض پیشوں کو ذلت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور اس سے وابستہ لوگوں کے ساتھ استحقار کا معاملہ کیا جاتا تھا جس کو نظر انداز کرنے سے نکاح کا مقصد ہی فوت ہو جاتا۔

(۱۰) عقد نکاح میں اگر مہر کے معجل یا مؤجل ہونے کی وضاحت نہ ہو تو فقہاء کی تصریح کے مطابق اس کا فیصلہ "عرف وعادت" کی ہی روشنی میں کیا جائے گا۔

(۱۱) مبیع کی قیمت اور اجیر کی اجرت کی صراحت نہ کی گئی ہو تو اس کے بارے میں فیصلہ بھی "عرف" کو سامنے رکھ کر ہی کیا جائے گا۔

(۱۲) خرید کردہ چیز (مبیع) میں کون سے عیوب ایسے ہیں، جن کو عقد کے فسخ کر دینے میں مؤثر مانا

---

(۱) دیکھئے رسائل ابن عابدین ۲/۱۰۱۔

جائے گا، اس کا فیصلہ بھی عرف کی روشنی میں ہی کیا جائے گا۔

(۱۳) کرایہ پر لی ہوئی چیز سے کس درجہ انتفاع کی مستاجر کو اجازت ہے اور اجرت پر لی ہوئی چیز کے استعمال سے تلف ہو جانے کی صورت میں کب تعدی شمار کی جائے گی اور اسے نقصان کی تلافی کا ذمہ دار قرار دیا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی عرف و عادت ہی کی روشنی میں کیا جائیگا۔

(۱۴) وہ چیزیں جو امانت کے طور پر رکھی ہوئی ہوں، ان کی حفاظت کا کیا معیار ہے؟ اور ودیعت رکھنے والے شخص کو کب اپنی ذمہ داریوں کی ادائیگی میں کوتاہی کا قصور وار ٹھہرایا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی عرف و عادت ہی کو پیش نظر رکھ کر کیا جا سکتا ہے، کیونکہ ہر چیز کی حفاظت کا طریقہ اور معیار ہر جگہ یکساں نہیں ہوا کرتا۔

(۱۵) کسی شخص کو اگر ہمہ وقتی اجیر رکھا جائے تو کون کون سے کام کی ذمہ داری اس کے سر ہوگی اور کس طرح کے کام کی انجام دہی سے اس کو مستثنیٰ رکھا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی "عرف" ہی کی بنا پر کیا جائے گا۔

(۱۶) عام طور پر ٹیلرنگ سنٹر، یا بیگ سازی وغیرہ کے کارخانوں میں یہ ہوتا ہے کہ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد سیکھنے والا شخص بھی مال کی تیاری میں اپنے استاد اور کاریگر کا بھرپور معاون بن جاتا ہے، ایسی صورت میں استاد کو سکھانے کی اجرت کس حد تک لینے اور شاگرد کے تیار کردہ مال کی منفعت میں کس حد تک اسے شریک کرنے کی شرعاً گنجائش ہوگی، اس کا فیصلہ بھی "عرف" کی روشنی میں ہی کیا جائے گا۔

حالات و زمانہ اور عرف و عادت کی تبدیلی کی بنا پر جن مسائل میں فقہاء نے اپنے پیش رو مجتہدین سے اختلاف کیا ہے اور ان سے مختلف فتویٰ دیا ہے اور اس کے بارے میں وہ عموماً لکھا کرتے ہیں:

ھٰذا اختلاف عصر و ان لا اختلاف حجۃ و برھان[1]	یہ زمانہ اور حالات کے اختلاف کا نتیجہ ہے، دلیل و حجت کے اختلاف کا نہیں۔

---

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین، ج ۲، ص: ۱۲۶

عرف وعادت اور زمانہ اور احوال کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی کے نظائر اور مثالوں کیلئے علامہ ابن عابدین کا رسالہ "نشر العرف"، ابن نجیم کی "الاشباہ والنظائر" اور حافظ ابن قیم کی "اعلام الموقعین" کے متعلقہ ابواب دیکھنے چاہئیں، جن میں سیکڑوں مثالیں موجود ہیں اور نئے مسائل کے حل میں ان سے بڑی مدد مل سکتی ہے۔ واللہ من وراء القصد۔

استصحاب

مولانا حبیب الرحمٰن قاسمی (تخصص فی الفقہ)

لغت میں استصحاب کے معنیٰ ہیں "طلب الصحبۃ" کسی کی صحبت اختیار کرنا، ساتھ ہونا، چنانچہ "المصباح المنیر" میں ہے: "کل شئی لازم شیا فقد استصحبہ" یعنی ہر وہ چیز جو دوسرے کا لازمہ بن جائے۔

اصول فقہ کی اصطلاح میں استصحاب کی متعدد تعریفیں کی گئی ہیں۔ "کشف الاسرار" میں ہے:

ھو الحکم بثبوت امر فی الزمان الثانی بناء علی انہ کان ثابتا فی الزمان الاول۔	حال میں کسی چیز کے ثبوت کا حکم محض اس بنیاد پر لگانا کہ وہ چیز ماضی میں موجود تھی۔

دوسری تعریف اس طرح کی گئی ہے:

وھو الحکم علی الشئی بالحال التی کان علیھا من قبل حتی یقوم دلیل علی تغیر تلک الحال[1]۔	حال میں کسی چیز پر سابقہ صورت کا حکم لگانا، جب تک کہ اس حالت کے بدلنے پر کوئی دلیل نہ آجائے۔

ابن قیم نے استصحاب کی تعریف اس طرح کی ہے:

استدامۃ ما کان ثابتا ونفی ما کان منفیا ای بقاء الحکم نفیا واثباتاً[2]۔	ثابت شدہ چیز کا اپنی حالت پر برقرار رہنا اور معدوم شئ کا اپنے عدم پر قائم رہنا۔

یہ ساری تعریفیں جامع ہیں، اور الفاظ کے فرق کے ساتھ مفہوم سب کا ایک ہی ہے اور ان سب کا حاصل یہی ہے کہ کسی چیز کا وجود یا عدم پچھلے زمانہ میں ثابت تھا، اب زمانہ حال اور مستقبل میں اس چیز کو اپنی حالت ہی پر برقرار رکھا جائے گا، جب تک کہ کوئی دلیل اس کے خلاف

---

(۱) علم اصول الفقہ للخلاف - ۹۱۔ (۲) اصول الفقہ لابی زہرہ - ۲۷۶۔

قائم نہ ہو جائے۔ مزید وضاحت کے لئے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

ایک شخص نے کوئی چیز خریدی یا ہبہ کی یا کسی اور طریقے سے کسی چیز کا مالک بن گیا، اب مستقبل میں بھی وہ چیز اس شخص کی ملکیت متصور ہوگی، جب تک کوئی ایسی دلیل کھل کر سامنے نہ آجائے، جو اس کی ملکیت کے ختم ہو جانے کو بتلا دے، محض یہ احتمال کہ اس نے امکانی طور پر اس شئ کو فروخت کر ڈالا ہوگا، یا کسی کو ہبہ کر دیا ہوگا، صاحبِ مال کی ملکیت ختم نہیں کرتا۔ اسی طرح ایک شخص کے متعلق مشاہدہ سے معلوم تھا کہ وہ گذشتہ زمانہ میں باحیات تھا، چند سال یا مہینے گذرنے کے بعد محض فوت ہونے کا احتمال اس بات کے لئے کافی نہیں کہ اس کو مردہ تصور کیا جائے، بلکہ جب تک کوئی واضح دلیل سامنے نہ آجائے اس کو باحیات ہی سمجھا جائے گا۔ اسی طرح ایک چیز شرعاً حلال ہے، تو مستقبل میں بھی اس کو حلال ہی تصور کیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی ایسی دلیل قائم ہو جائے جو اس کی حلت کے ختم ہو جانے کو بتلا دے تو پھر اس کی حلت حرمت میں تبدیل ہو جائے گی۔

استصحاب کی حجیت

ان چند مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ استصحاب کوئی مستقل دلیل نہیں، بلکہ اس میں شئ کی بقاء کو ہی دلیل تصور کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے امام ابو یوسفؒ نے استصحاب کو "عدم الدلیل دلیل" کا نام دیا ہے اور فقہاء نے اس کو دلائل شرعیہ کی آخری کڑی قرار دیا ہے، چنانچہ علم اصول الفقہ میں لکھا ہے: ولهذا قال الاصولیون انه آخر مدار الفتویٰ۔(۱) البتہ اس کو قوت استنباط اور حیثیت کے بارے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں، فقہائے احناف نے قیاس اور استحسان کو مستقل دلیل مانا ہے اور غیر منصوص مسائل کو حل کرنے میں ان سے خوب استفادہ کیا ہے۔ اس لئے احناف تو استصحاب کو سب سے کمزور اور آخری درجہ کی دلیل قرار دیتے ہیں، مالکیہ نے بھی دلائل شرعیہ میں مصالح مرسلہ کا اضافہ کر کے استنباط کے میدان کو وسیع کر دیا ہے، چنانچہ مالکی فقہاء نے بھی مسائل کے استنباط میں استصحاب سے بہت کم مدد لی ہے۔ فقہائے حنابلہ اور

---

(۱) علم اصول الفقہ للخلاف - ۹۲۔

شوافع نے بنیادی دلائل شرعیہ کتاب وسنت اور اجماع کے بعد قیاس سے استفادہ کرنے میں احتیاط سے کام لیا ہے اور سخت ضرورت کے وقت ہی قیاس کو دلائل شرعیہ کی فہرست میں جگہ دی ہے، اس طرح مالکیہ اور احناف کے مقابلہ میں ان کے یہاں دلائل شرعیہ کی فہرست قدرے مختصر ہو جاتی ہے اس لئے فقہائے حنابلہ وشوافع نے استصحاب کو خاص اہمیت دی ہے اور اس سے غیر منصوص مسائل کے حل میں بھرپور استفادہ کیا ہے، بہرحال استصحاب کی بنیاد گو گمان وظن پر ہے، مگر پھر بھی ائمہ اربعہ نے تفصیلات میں بعض اختلاف کے باوجود کسی حد تک مستدل تسلیم کیا ہے[1]۔

استصحاب کی قسمیں

اصول کی کتابوں میں استصحاب کی متعدد قسمیں مذکور ہیں، شیخ ابوزہرہ نے اصول الفقہ میں استصحاب کی چار قسمیں بیان کی ہیں[2]۔

(۱) استصحاب البراءة الاصلیة - یعنی انسان کا کسی حکم سے اس وقت تک دست بردار ہونا جب تک کہ اس کو اس حکم کا مکلف بنانے کے لئے کوئی دلیل نہ قائم ہو جائے، اگر کوئی ایسی دلیل سامنے آجاتی ہے جو انسان کو کسی حکم کا مکلف بنا دے تو پھر وہ حکم اس پر عائد ہوگا، مثلاً مرد و عورت کا ایک دوسرے کے حقوق سے دست بردار ہونا، کسی عورت پر مرد کے حقوق عائد نہیں ہوتے اور نہ مرد پر عورت کے حقوق عائد ہوتے ہیں، گویا دونوں ایک دوسرے کے حقوق سے دست بردار ہیں، لیکن جب ان دونوں کے درمیان عقد نکاح ہو جائے تو ان پر ایک دوسرے کے حقوق عائد ہو جاتے ہیں اور اپنے اپنے حقوق کے پورا کرنے کا ان کو مکلف بنا دیا جاتا ہے، گویا عقد نکاح مرد و عورت کے درمیان ایک دوسرے کے حقوق کو ثابت کرنے کا ذریعہ ہے۔

(۲) استصحاب مادل الشرع او العقل علی وجودہ :

یعنی شریعت یا عقل انسانی کسی چیز کے وجود یا عدم کا تقاضا کرے، مثلاً کسی نے دوسرے آدمی سے کچھ روپے قرض لئے لیکن ابھی تک ادا نہیں کر سکا تو مستقبل میں بھی وہ دین کے

---

(۱) ابن حنبل لابی زہرہ ۳۰۔ (۲) اصول الفقہ لابی زہرۃ ۲۷۸۔

ادا کرنے کا ذمہ دار رہے گا اور اس فریضہ سے وہ سبکدوش نہیں ہو سکتا، جب تک دین کے ادا کرنے پر یا اس ذمہ داری سے بے تعلق ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ کردے، اسی طرح کسی نے خرید و فروخت کا معاملہ کیا، اس کے نتیجہ میں خریدار پر ثمن لازم ہوئی تو جب تک وہ ثمن کی ادائیگی پر دلیل نہ قائم کردے، اس فریضہ سے سبکدوش نہیں ہو سکتا۔

(۳) استصحاب الحکم: اس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت نے کسی چیز کی حلت یا حرمت کا حکم دیا تو یہ حکم مستقبل میں بھی برقرار رہے گا، جب تک کہ اس شئی کی حلت یا حرمت کے خلاف کوئی دلیل نہ قائم ہو جائے۔ مثلاً ایک چیز شروع میں حرام تھی تو مستقبل میں بھی حرام ہی رہے گی۔ ہاں اگر اس کی حلت پر کوئی دلیل قائم ہو گئی تو پھر اس کی حلت حرمت سے بدل جائے گی۔

(۴) استصحاب الوصف: یعنی کسی کا کوئی وصف دلیل کی بنیاد پر شروع میں ثابت ہو چکا تھا، تو مستقبل میں بھی موجود رہیگا، جیسے گم شدہ شخص کی حیات کا مسئلہ، چونکہ گذشتہ زمانہ میں مشاہدہ کی بنیاد پر، یا کسی واضح دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی تھی کہ وہ شخص بقید حیات تھا، تو اسکی حیات زمانہ حال اور مستقبل میں بھی متصور ہوگی، جب تک کہ اس کی وفات پر کوئی واضح دلیل قائم نہ ہو جائے۔ اسی طرح پانی کا وصف طہارت اپنی حالت پر برقرار رہے گا، جب تک کہ اس کے نجس ہونے پر دلیل قائم نہ ہو جائے۔

استصحاب کا حکم

استصحاب کی پہلی تین قسمیں تمام فقہاء کے نزدیک قابلِ استدلال ہیں، سب نے ان دلائل سے فقہی جزئیات کے استنباط میں استدلال کیا ہے، جیسا کہ پچھلی سطور میں مثالوں کے ذریعہ وضاحت کی جا چکی ہے[1]۔

استصحاب کی چوتھی قسم قابلِ استدلال ہے یا نہیں اور اگر قابلِ استدلال ہے تو کس حد تک ہے؟ اس میں اختلاف ہے، حنابلہ اور شوافع نے تو اس کو مطلقاً مستدل مانا ہے،

---

(۱) اصول الفقہ لابی زہرہ / ۲۷۹۔

احناف اور مالکیہ اس کو صرف حجتِ دافعہ مانتے ہیں، حجتِ مثبتہ نہیں[1]۔ یعنی اس کے ذریعہ نئے حقوق ثابت نہیں کئے جا سکتے۔ البتہ حقوق کے متعلق دوسروں کے واجبات اور دعاوی سے بچنے کے لئے اس دلیل کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً گم شدہ شخص کی حیات استصحاب کے ذریعہ تسلیم کر لی گئی تو اس کے دو پہلو ہیں، ایک ایجابی، دوسرا سلبی، ایجابی پہلو یہ ہے کہ چونکہ گم شدہ شخص کی حیات استصحاب کی دلیل سے معتبر مان لی گئی تو وہ دوسرے شخص کا وارث بن سکتا ہے اور فوت ہونے والے رشتہ دار کے ترکہ میں اس کا حق بھی ثابت ہو سکتا ہے، یا کسی نے اس گم شدہ کو اپنا مال دینے کی وصیت کی تو اس طرح وصیت کے مال کا بھی مالک ہو سکتا ہے اور سلبی پہلو یہ ہے کہ وہ اموال جو گم شدہ شخص کی ملکیت میں گذشتہ زمانہ میں موجود تھے تو حال میں بھی ان اموال پر اس کی ملکیت برقرار رہے گی اور محض اس وہم کی بنیاد پر کہ وہ اس دار فانی سے جا چکا ہوگا اس کے اموال کا کوئی وارث نہیں ہو سکتا۔ چونکہ حنابلہ اور شوافع اس قسم کو مطلقاً حجت مانتے ہیں، اس لئے ان کے نزدیک اس سے ایجابی اور سلبی دونوں حقوق ثابت ہوں گے، یعنی گم شدہ شخص کی حیات کو تسلیم کرنے کے بعد وہ خود کسی دوسرے کا وارث بن سکتا ہے اور دوسرا شخص اس کی حیات کی وجہ سے اس کا وارث نہیں بن سکتا۔ لیکن احناف اور مالکیہ چونکہ اس کو صرف حجتِ دافعہ مانتے ہیں، اس لئے صرف سلبی پہلو کو ثابت کرتے ہیں، یعنی کوئی دوسرا شخص اس کے مال میں اپنے حق کا دعویٰ کرے تو استصحاب کا سہارا لے کر اس کے دعوی کو رد کر سکتا ہے۔ لیکن استصحاب کی دلیل سے دوسرے کے مال میں کوئی اپنا حق ثابت کرنا چاہے تو یہ درست نہیں ہو سکتا، کیونکہ استصحاب اتنی قوی دلیل نہیں ہے کہ جس سے نئے حقوق کو ثابت کیا جا سکے، وہ محض دوسروں کے حقوق کے دفاع کی صلاحیت رکھتا ہے[2]۔

استصحاب اجماع اور فقہاء کی رائیں

استصحاب کی ایک اور قسم بیان کی جاتی ہے اور وہ ہے: "استصحاب حکم الاجماع

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۷۳/۔ (۲) ابن حنبل لابی زہرہ ۳۰۳/۔

بعد الاختلاف "۔

چنانچہ العدۃ میں اس پر خاصا کلام کیا گیا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں مخصوص شرائط کے ساتھ کسی حکم پر تمام فقہاء کا اجماع ہوگیا، لیکن جب کوئی شرط مفقود ہوگئی تو فقہاء میں اختلاف ہوگیا۔ اب جب کہ مسئلہ کی صورت بدل جانے کی وجہ سے اجماع باقی نہیں رہا تو کیا حکمِ سابق کو موجودہ حالت میں بھی برقرار رکھا جا سکتا ہے؟

استصحاب کی یہ قسم اصولیوں کے نزدیک محل نزاع بنی ہوئی ہے اور خود حنابلہ اس کے مستدل ہونے میں اختلاف کرتے نظر آتے ہیں، بعض حنابلہ اس کو حجت مانتے ہیں، جب کہ ابو یعلی، ابن عقیل، اور ابو الخطاب وغیرہ اس کو دلیل شرعی تسلیم نہیں کرتے اور صحیح قول بھی یہی ہے کہ حکم اجماع کے استصحاب کو کسی طرح بھی مستدل نہیں بنایا جا سکتا۔

مثلاً نماز کا وقت جارہا ہے، وضو کے لئے پانی نہیں مل رہا ہے۔ ایسی صورتِ حال میں تمام ائمہ متفق ہیں کہ تیمم کرکے نماز پڑھ لے، نماز کے بعد اگر پانی مل گیا تو نماز کا اعادہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ وہی نماز معتبر ہو جائے گی، لیکن اگر نماز کے دوران ہی پانی مل گیا تو وہ اپنی نماز جاری رکھے گا یا وضو کرکے پھر سے نماز شروع کرے گا؟ اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے، لیکن حکم اجماع کے استصحاب سے استدلال کرنے والے نماز کو جاری رکھنے کا حکم دیتے ہیں، یعنی جس طرح پہلی صورت میں نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں تھی یہاں بھی نماز کے دوران پانی ملنے سے نماز کا اعادہ نہیں کیا جائے گا اور نہ اس کی وجہ سے اس کی نماز میں کسی قسم کا فساد واقع ہوگا، اسی طرح ام ولد کی بیع ولادت سے قبل بالاجماع جائز ہے اور ولادت کے بعد اس کے جواز میں اختلاف ہے تو کیا ولادت کے بعد بھی سابق حکم کو باقی رکھا جائے گا اور اس کی بیع کو درست قرار دیا جائے گا؟ حکم اجماع کے استصحاب کو قابلِ استدلال ماننے والے حکم سابق کو باقی رکھتے ہوئے ام ولد کی بیع کو ولادت کے بعد بھی درست سمجھتے ہیں۔

قائلین کے دلائل اور ان پر ایک نظر

مگر ان حضرات کی دلیلیں اتنی کمزور ہیں کہ خود ان دلائل سے ان کی کمزوری نمایاں ہے۔

یہ حضرات کہتے ہیں:

(۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول حجت ہوتا ہے، نیز آپ کے قول کا استصحاب بھی درست ہوتا ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ قائم ہو جائے، اسی طرح اجماع چونکہ حجت ہے، لہٰذا اجماع کا استصحاب بھی درست ہوگا۔ یعنی اجماع کی صورت میں جو حکم ثابت تھا، اجماع کے ختم ہونے کے بعد بھی اس کو ثابت تصور کیا جائے گا۔

اس کا جواب یوں دیا جا سکتا ہے کہ قول رسولؐ جب کسی خاص حالت کے ساتھ مخصوص ہو تو دوسری حالت میں اس سے استدلال درست نہیں ہوتا، اسی طرح اہلِ اجماع کا قول مخصوص حالت کے ساتھ خاص تھا، اب جب کہ حالت بدلنے کی وجہ سے اجماع مفقود ہو گیا، اجماع کے استصحاب کا تصور نہیں ہو سکتا۔

(۲) دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے کہ "براءۃ ذمہ" کے بارے میں جس طرح عقل کے حکم کا استصحاب اس مسئلہ میں ہوتا ہے جہاں فقہاء کا اختلاف نہ ہو اور یہاں اجماع کے حکم کا استصحاب ایسی صورت میں کیا جا رہا ہے جس میں اجماع مفقود ہو کر فقہاء کا اختلاف آگیا ہے، لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

(۳) تیسری دلیل جو ان کی طرف سے پیش کی جاتی ہے، وہ یہ ہے کہ کسی شخص کو طہارت کا یقین ہے لیکن حدث میں شک ہے اور یقین شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا، بلکہ یقینی حکم شک کی حالت میں بھی برقرار رہتا ہے، اسی طرح اجماع کی صورت میں جو حکم ثابت ہوا ہے وہ یقینی ہے، اختلاف ہونے کی وجہ سے شک پیدا ہو گیا، لہٰذا وہ یقینی حکم جو اجماع کی حالت میں ثابت تھا اس شک کی وجہ سے ختم نہیں ہو سکتا۔

اس کا جواب بھی آسانی سے دیا جا سکتا ہے کہ دونوں صورتوں میں فرق ہے، اجماع کی وجہ سے جو حکم ثابت ہوا تھا وہ یقینی تھا، لیکن اختلاف کی وجہ سے اجماع مفقود ہو گیا تو وہ حکم بھی یقینی طور پر ختم ہو گیا، اور یہاں طہارت کا زوال یقینی نہیں، بلکہ مشکوک ہے۔

ان استدلالات سے یہ بات واضح ہو چکی کہ حکم اجماع کا استصحاب مستدل نہیں ہو سکتا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ استصحاب ہی نہیں، کیونکہ استصحاب کا مفہوم ہے: استدامۃ ماکان

ثابتا" یعنی ثابت شدہ چیز کا اپنی حالت پر برقرار رہنا خواہ وہ ثابت شدہ چیز ایجابی ہو یا سلبی، اور یہاں اجماع کا حکم جو ثابت تھا، اختلاف کی وجہ سے ختم ہو گیا، لہٰذا حکم کا اپنی حالت پر برقرار رہنا متصور ہی نہیں ہو سکتا۔

استصحاب پر مبنی قواعد

شیخ عبدالوہاب خلاف نے لکھا ہے کہ استصحاب سے متعدد فقہی اصول مستنبط کئے گئے ہیں، مثلاً: "الاصل بقاء ما کان علیٰ ما کان، الاصل فی الاشیاء الاباحۃ، ماثبت بالیقین لایزول بالشك، الاصل فی الانسان البراءۃ۔" یہ سارے قواعد اپنے مفاہیم کے اعتبار سے استصحاب سے قریب تر ہیں اور ان کی مراد ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہیں[1]۔

پس ان فقہی قواعد کا استصحاب سے مستنبط ہونا یا ان کے مفہوم میں یگانگت ہونا اس کی حیثیت و اہمیت میں مزید اضافہ کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ائمۂ اربعہ نے اس کو خاص اہمیت دی ہے اور بحیثیت مجموعی اس کو مستدل بنانے کی کوشش کی ہے۔

---

(۱) علم اصول الفقہ للخلاف /۹۲۔

سدِّ ذرائع

مولانا مجیب الرحمٰن قاسمی (تخصص فی الفقہ)

سد ذرائع یعنی ان اسباب وطریقوں پر بندش لگانا جو کسی مصالح یا مفاسد کا موجب ہوں۔ مگر یہاں بحث ان ذرائع سے کی جائے گی جو موجب فساد ہیں، اس لئے سدِّ ذرائع کا مفہوم یہاں ان اسباب پر روک لگانا ہے، جو عمومی حالات میں فساد وضرر کا ذریعہ بنتے ہیں اور جن سے اکثر فساد پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، وہ اسباب نہیں جو مصالح کے مطابق اور شریعت کی نگاہ میں مطلوب ہیں، امام ابوزہرہ نے اپنی فاضلانہ تصنیف اصول الفقہ اور مالک میں ذرائع کی شرعی اور اصطلاحی تعریف کی ہے۔ والذرائع فی لغۃ الشرعین مایکون طریقا لمحرم او لحل۔ ذرائع کا شرعی مفہوم یہ ہے کہ جو کسی حلال یا حرام کا سبب بنا ہو۔

سدِّ ذرائع کا حکم کتاب وسنت کی روشنی میں

شریعتِ اسلامی کے تمام احکام بنیادی طور پر دو قسم کے ہیں، ایک مقاصد دوسرے وسائل، مقاصد وہ اعمال واقوال جو بعینہٖ شریعت میں مقصود ومطلوب ہیں، دینی ودنیوی بھلائی، اور بندے کے مصالح ومنافع ——— عمل سے وابستہ ہوتے ہیں، یا وہ اعمال جو بذاتِ خود فساد ونقصان دہ ہیں، دینی ودنیوی دونوں لحاظ سے مضر ہیں اور شریعت نے براہِ راست ان سے روکا ہے۔ مقاصد جو بذاتِ خود مقصود ہوتے ہیں ان کی مثال: نماز، روزہ، زکوٰۃ، تلاوتِ قرآن پاک، امر بالمعروف نہی عن المنکر وغیرہ۔ شریعت نے ان کی بجا آوری کا حکم دیا ہے، اور جو بعینہٖ مفاسد ومعاصی پر مشتمل ہیں، ان کی مثال: شرب خمر، چوری وقزاقی، زنا وغیرہ جن کو منہی عنہ کہا گیا ہے۔

وسائل

قرآن واحادیث میں وسائل کی کیا حیثیت ہے، شریعت نے اسے کس نظر سے دیکھا ہے، کیا

شریعت نے اس کا لحاظ کیا ہے یا نہیں؟ ان کے لئے جب ہم قرآن و حدیث اور اس کے اصول و ضوابط پر نگاہ ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ شریعتِ اسلامی نے جہاں مقاصد کو ملحوظ رکھا ہے، ان کی ادائیگی، یا ان سے اجتناب کا حکم فرمایا ہے، وہیں ان اسباب و وسائل کا بھی پورا پورا لحاظ کیا ہے جو کسی مصلحت یا مفسدہ کا سبب بنتے ہیں، شریعت نے جہاں کسی عمل پر پابندی عائد کی ہے، وہیں ان ذرائع پر بھی بندش لگائی ہے، جو اس عمل کے داعی و سبب ہیں۔ اس جگہ اس امر کا ذکر کرنا بے جا نہ ہوگا کہ شریعتِ اسلامی کی بنیاد عدل، رحمت، مصالح اور فطرتِ انسانی کے مطابق ہے، اسلام کا کے ہر قانون اور اس کے ہر حکم سے رحمت و عدالت ٹپکتی ہے، لہٰذا جو فعل عدل و رحمت سے خالی ہوگا شریعت میں ممنوع و محظور قرار پائے گا۔ اسی طرح وہ معاملات جو عام انسانی مصلحت کے خلاف ہوں جن سے انسانی معاشرے میں ظلم و فساد رونما ہوتا ہے وہ بھی شریعت کی نگاہ میں ناجائز اور قابلِ مواخذہ ہوں گے، اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ شریعت نے جن مفاسد سے روکا ہے، ان کی جتنی راہیں ہیں، ان سب کو بھی مسدود کیا ہے، شریعت نے فعل زنا سے روکا اور اس کے مرتکب پر سخت سزائیں مقرر تو وہیں مرد و زن دونوں کو غضِ بصر کا بھی حکم دیا، کیونکہ یہ اس جرم کا پیش خیمہ بن سکتا تھا، قرآن نے خواتین کو اس طرح چلنے سے روکا کہ ان کے پازیب کی آوازیں سنی جائیں، قبرستان میں مساجد بنانے سے منع فرمایا اور قبر کی طرف نماز پڑھنے سے روکا گیا، کیونکہ اس سے بتدریج قبر پرستی اور کفر کی راہیں کھلنے کا اندیشہ ہوتا تھا۔

اور اسی طرح شریعت میں جو چیزیں مقصود و باعثِ اجر ہیں، ان کی بجا آوری کی تاکید آئی ہے، ان کے اسباب و ذرائع کو بھی اپنانے میں اجر و ثواب رکھا ہے، چنانچہ نماز، اعلاء کلمۃ اللہ، اشاعتِ دینِ اسلام کے اہم فرائض اور عظیم مقاصد ہیں، تو ان کے ذرائع یعنی طہارت اور جہاد کو بھی عبادت قرار دیا گیا۔

غرض جس طرح مقاصد یعنی مامور بہ امر مطلوب اور منہی عنہ قابلِ اجتناب، اسی طرح وسائل بھی دونوں طرح کے ہیں، اگر وسیلہ امر مستحسن کا سبب ہے، تو وسیلہ بھی مستحسن و مطلوب ہوگا، اسی طرح ممنوع بات کا ذریعہ بھی ممنوع و محظور قرار پائے گا، مگر سد ذرائع کا موضوع ہی پیش نظر ہے، یعنی جو مفسدہ کا ذریعہ ہیں قرآن و حدیث میں ان کا کیا حکم ہے؟ شریعت نے ان پر کس حد تک پابندی عائد کی ہے؟ اوپر ذکر

آچکا ہے کہ شریعت نے جن چیزوں کو ممنوع و حرام قرار دیا ہے ان کے مرتکبین کو عذاب و عقاب کی دھمکی بھی دی ہے، وہیں پر ان راستوں کو بھی مسدود کر دیا ہے، جو شئ ممنوع تک پہونچنے کا ذریعہ ہیں۔ علامہ ابن قیم نے "اعلام الموقعین" میں سد ذرائع کی مثال اور شریعت میں اس کی اصل واضح کرتے ہوئے فرمایا ہے: ان اللہ تعالیٰ امر بغض البصر سدا لذریعۃ الارادۃ والشھوۃ المفضیۃ الی المحظور انہ صلی اللہ علیہ وسلم حرم الخلوۃ بالاجنبیۃ ولو فی اقراء القرآن۔ اور علامہ شاطبی نے "الموافقات" میں اور قرافی نے "الفروق" میں بھی بہت سی مثالیں ذکر کی ہیں اور اس موضوع پر مبسوط اور سیر حاصل بحث کی ہے۔

اسی طرح سے عمومی حالات میں بہت سی چیزیں مباح ہوتی ہیں، لیکن بعض حالات میں ان سے بڑے مفسدہ کا خطرہ ہوتا ہے۔ اور ان سے دینی بلکہ بسا اوقات دنیوی مصالح پر شدید ضرب پڑتی، قرآن و حدیث ان چیزوں پر ان مواقع میں سخت بندش لگاتا ہے اور پوری قوت کے ساتھ ان سے گریزاں رہنے کی ہدایت کرتا ہے، جیسا کہ قرآن پاک نے مسلمانوں کو مشرکین وغیرہ اقوام کے سامنے ان کے معبودان باطلہ کو برا کہنے اور ان پر عیب لگانے سے منع کرتا ہے: لا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدوا بغیر علم۔

ظاہر ہے کہ حمیتِ توحید میں معبودانِ باطل پر تنقید کرنا اور عیب لگانا اور انہیں برا کہنا فطرتِ انسانی کے عین مطابق ہے اور باعثِ اجر ہے، لیکن جہاں یہ اندیشہ اور خطرہ لاحق ہو کہ مشرکین بھی جواب میں خدا کی ذات کو سب و شتم کا نشانہ بنانے لگیں گے، تو اس موقع پر مسلمانوں کو خاموش رہنے کی تاکید کی گئی ہے۔ کیونکہ اس کی وجہ سے ذاتِ باری تعالیٰ کی اہانت کا مفسدہ ہے۔ ایسے ہی ایک موقع پر صحابہؓ کو "راعنا" کہنے سے روکا گیا اور اس کی جگہ "انظرنا" کہنے کی ہدایت دی گئی ہے: یا ایھا الذین آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا۔ الآیۃ۔ کیونکہ صحابہؓ گو اس تعبیر میں مخلص تھے، مگر یہود اس تعبیر کا غلط استعمال کرتے تھے۔

اسلام میں خرید و فروخت کی عام اجازت ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو بقاءِ نوعِ انسانی کا ذریعہ بنایا ہے، مگر اذانِ جمعہ کے بعد مسلمانوں کو خرید و فروخت سے منع کیا گیا ہے۔ اس وقت اس پر روک لگانے کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت مشغول رہنے اور خرید و فروخت میں الجھے رہنے کی وجہ سے

نماز جمعہ چھوٹ جانے کا قوی اندیشہ ہے، اور اللہ تعالیٰ نے جس کی طرف لپکنے کا حکم دیا تھا وہ متاثر اور مخدوش ہو رہا ہے۔ اسی طرح حدیث میں کبیرہ گناہوں میں سے شمار کیا گیا ہے کہ انسان اپنے والدین کو گالی دے، صحابہؓ نے عرض کیا کہ انسان اپنے والدین کو کیسے گالی دے سکتا ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انسان دوسرے کے والدین کو گالیاں دیتا ہے اور جواب میں دوسرا شخص بھی اس کے والدین کو گالی دینے لگتا ہے، اس حدیث میں دوسرے کے والدین کو برا بھلا کہنے سے اسی لئے روکا گیا ہے کہ یہ بالواسطہ اپنے والدین کو برا بھلا کہنا ہے: من الکبائر شتم الرجل والدیہ قالوا یارسول اللہ وھل یشتم الرجل والدیہ قال نعم یسب ابا الرجل فیسب اباہ ویسب امہ (متفق علیہ)

حدیث میں حاملہ عورتوں پر حد زنا قائم کرنے سے منع کیا گیا ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے حمل کی ہلاکت یقینی ہے: نھی صلی اللہ علیہ وسلم عن اقامۃ حد الزنا علی الحامل حتی تضع لئلا یکون ذلک ذریعۃ الی قتل ما فی بطنھا۔[1]

غرض قرآن وحدیث میں ان اسباب وذرائع کو نہایت واضح طور پر مسدود کیا گیا، جو مفاسد و نقصان کا سبب بنتے ہیں، اس لئے فی الجملہ سد ذرائع کی بحث ایک فقہی ماخذ فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے، البتہ اس کی بعض صورتوں کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔

درجات

فقہاء نے ذرائع کے چار درجات بیان کئے ہیں:

(۱) پہلی قسم وہ ہے جو یقینی طور پر موجب فساد ہوتی ہے، جیسے اندھیرے میں کسی کے دروازہ کے سامنے گڑھا کھودنا، یا عام گذرگاہ میں کنواں کھودنا، ظاہر ہے کہ تاریکی میں گذرنے والے کا اس میں گر جانا یقینی ہے۔

(۲) جو اتفاقاً فساد کا سبب بنتا ہے، یعنی اس کے نتیجہ میں ضرر کا پیدا ہونا نادر اور اتفاقی ہوتا ہے جیسے انگور کی زراعت یا ان غذاؤں کی خرید و فروخت کرنا، جو بعض حالتوں میں قابل ضرر ہوتے ہیں

---

(۱) اعلام الموقعین، ج ۳، ص: ۱۶۶۔

انگور سے زیادہ تر منافع وابستہ ہیں، لیکن کبھی کبھی شراب بننے کی وجہ سے باعث ضرر بھی ہوتا ہے، اور یہ پہلو نادر ہے۔

(۳) تیسری قسم وہ ہے، جس میں فساد کی جہت غالب رہتی ہے، یعنی اکثر و بیشتر فساد کا موجب ہوتی ہے، مثلاً جنگ کے زمانہ میں حربیوں سے اسلحہ وغیرہ کی فروخت یا شراب کے کاروبار کرنے والوں سے انگور فروخت کرنا۔

(۴) چوتھی قسم وہ ہے جو کثرت سے فساد کا سبب بنتی ہے، مگر اکثر نہیں یعنی فساد کا واقع ہونا، نہ نادر ہے اور نہ اکثر، البتہ بسا اوقات فساد کا ذریعہ بنتی ہے، مثلاً ایسا عقد جو ربا کا ذریعہ بنتا ہے، جیسے کوئی عقد سلم ربا کے ارادے سے کرے، اس میں اور تیسری قسم میں بنیادی فرق یہ ہے کہ وہاں اکثر ہوتا ہے اور یہاں کثیر تو ہوتا ہے، لیکن اکثر نہیں۔

فقہاء کی آراء

ذرائع کے پہلے تین درجات میں چاروں امام متفق ہیں، یعنی پہلا اور تیسرا درجہ یہ سب کے نزدیک معتبر ہیں اور دوسرا غیر معتبر، البتہ چوتھے درجہ میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے، یعنی ایسے ذریعہ کو ممنوع قرار نہیں دیا ہے، کیونکہ اس فعل کی اجازت یقینی ہے اور اس پر فساد کا پیدا ہونا ظن کے درجہ میں ہے، اور ظاہر ہے کہ یقین کے رہتے ہوئے ظن کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے اس کے فساد کے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے اسے معتبر قرار دیا ہے اور ایسے ذریعہ کو بھی ممنوع قرار دیا ہے، کیوں کہ یہاں ایک طرف شریعت کی اجازت ہے اور دوسری طرف اس میں فساد و ضرر کا کثیر الوقوع ہونا اور فساد کا دور کرنا کسی مصلحت کے حصول پر مقدم ہے، اس لئے ایسے ذرائع بھی ممنوع ہوں گے۔"[1]

---

(۱) اصول الفقہ لابی زہرہ۔ ص ۲۷۳۔

مولانا بدر الحسن القاسمی (کویت)

احکامِ شریعت کے مقاصد اور ان کے مدارج

اصول فقہ کے ذیلی مباحث میں ایک عنوان "احکامِ شریعت کے مقاصد اور اس کے مدارج" کا بھی آتا ہے، موضوع کی اہمیت اور طبعی ترتیب کا تقاضا تھا کہ اس کو تمام اصولی موضوعات ومباحث کی تمہید قرار دیا جاتا، یا کم از کم اصولِ اربعہ، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس میں سے اصل رابع یعنی قیاس کے مباحث کی ابتدا اس سے ہوتی، تاکہ وہ مقاصد ومصالح جو شرعی احکام میں ملحوظ رکھے گئے ہیں ان پر روشنی پہلے پڑتی اور متعلقہ مسائل کو سمجھنے میں اس سے مدد ملتی۔ لیکن اصولِ فقہ کے ماہرین اس موضوع کو ایک ذیلی وضمنی بحث کے طور پر غالباً اس لئے ذکر کرتے ہیں کہ نصوص میں ان مقاصد کا ذکر یکجا طور پر اور صراحت کے ساتھ کہیں نہیں ملتا، حالانکہ ان کا معتبر ہونا اور احکامِ شریعت کا ان کے گرد دائر ہونا ایک ایسی حقیقت ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا اور یہ بات نصوص یعنی قرآنی آیات واحادیث کے استقراء اور تتبع سے ثابت ہے۔

نامور اصولی عالم علامہ شاطبیؒ نے اپنی کتاب "الموافقات" میں جو اصولِ فقہ اور اسرارِ شریعت کی جامع کتاب ہے، اس موضوع پر بہت زیادہ تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، انہوں نے خود ہی یہ سوال قائم کیا ہے کہ جب یہ حقیقت ہے کہ احکامِ شریعت میں مقاصد ومصالح کا لحاظ رکھا گیا ہے اور تمام احکام ضروری، حاجی اور تحسینی مصالح کے گرد دائر ہیں تو پھر اس کا ثبوت تو قطعی دلیل سے ہونا چاہئے، کیونکہ یہ مقاصد تو شریعت کی روح اور بنیادی اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ دراصل شرعی احکام پر تفصیلی نظر ڈالنے سے ان مقاصد کے ملحوظ ہونے کا یقین اسی طرح ہوتا ہے، جس طرح کہ لوگوں کو حاتم کی سخاوت کا یقین ہے، شرعی نصوص کے عموم وخصوص، مطلق ومقید جزئیات اور دوسرے قرائن سب اس کی تائید کرتے ہیں کہ شریعت میں ان مقاصد کی رعایت رکھی گئی ہے اور تمام تر شرعی احکام کی بنیاد انہیں مقاصد اور کلیات واصول پر ہے، اور یہ علم استقرائی ہونے

کے باوجود اسی طرح کا یقینی ہے، جس طرح کہ قدرِ مشترک کے تواتر سے یقینی علم حاصل ہوا کرتا ہے اسلئے کہا جا سکتا ہے کہ اس کے ثبوت میں ایک نہیں بہت سے دلائل ہیں، اور ان مقاصد کی واقعیت ہر شک وشبہہ سے بالاتر ہے"[1]۔

انسان کو اللہ تعالیٰ نے عقل کی دولت سے نوازا ہے، اور اس کا یہ امتیاز ہی اس کی تکلیف کا مدار اور شرعی احکام کا مخاطب ومکلف ہونے کی بنیاد ہے، اور ہمارا عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم کا کوئی فعل حکمت ومصلحت سے خالی نہیں ہوتا اور وہ رؤف ورحیم بھی ہے، اسلئے اس کے ہر فرمان میں انسان کی سعادت اور اس کی بھلائی بھی ملحوظ رکھی گئی ہے۔ شریعت کے عمومی نصوص سے اس کی نشاندہی ہوتی ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ: —— وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ○ (ہم نے آپ کو ساری کائنات کے لئے رحمت ہی بنا کر بھیجا ہے)

عام دینی احکام کے بارے میں ارشاد فرمایا گیا ہے کہ:

مایرید اللہ لیجعل علیکم فی الدین من حرج ولکن یرید لیطھرکم ولیتم نعمته علیکم ○ — اللہ تعالیٰ یہ نہیں چاہتا کہ دین میں تم پر تنگی پیدا کرے لیکن وہ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور تم پر اپنی نعمتوں کو مکمل کردے۔

نماز کے بارے میں کہا گیا کہ:

ان الصلوٰۃ تنھیٰ عن الفحشاء والمنکر ○ — بے شک نماز بے حیائی کی باتوں اور منکرات سے روکتی ہے۔

روزہ کی فرضیت کے مقصد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ:

کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون ○ — تم پر روزہ اسی طرح فرض کیا گیا ہے، جس طرح کہ تم سے پہلے لوگوں پر، تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ۔

قصاص کی مشروعیت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ:

ولکم فی القصاص حیاۃ یا اولی الالباب ○ — اور تمہارے لئے قصاص میں زندگی ہے، اے عقل والو!

---

[1] تفصیلی جواب کے لئے دیکھئے، الموافقات، ج ۲ ص ۳۴ تا ۳۶۔

یہ اور اس طرح کی سیکڑوں آیات اور احادیث ایسی ہیں جن میں واضح طور پر ان مقاصد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، جو شرعی احکام میں ملحوظ رکھے گئے ہیں، اور ان "مصالح" کی نشان دہی کی گئی ہے جن کا روبہ عمل لانا ان احکام کا مقصود ہے۔

"مقاصد شریعت" کا جاننا ہر شخص کے لئے ضروری اور مفید ہے، شرعی حکم کے ساتھ اگر اس کی مصلحت وحکمت بھی معلوم ہو تو آدمی کے یقین میں اضافہ اور ایمان میں تازگی پیدا ہوتی ہے اور علم الیقین کے بعد حق الیقین کا درجہ حاصل ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام غزالیؒ، علامہ عزالدینؒ، ابن عبدالسلامؒ علامہ ابن القیمؒ، علامہ شاطبیؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ، حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ سب نے اسرار شریعت کو اپنا موضوع بنایا اور شرعی احکام کی لِمّ اور حکمت سے روشناس کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔

علماء مجتہدین کے لئے اصول وکلیات پر نظر اور شریعت کے مقاصد کو جاننا اور بھی ضروری ہے، تاکہ وہ نئے مسائل میں ان مقاصد سے رہنمائی حاصل کر سکیں اور ان نصوص میں جو بظاہر متعارض نظر آتی ہوں، تطبیق دے سکیں، اور کسی جزئیہ کا حکم تلاش کرنے میں شریعت کے عمومی مصالح اور مزاج ومقاصد کو فراموش کر کے غلطی کا ارتکاب نہ کر بیٹھیں۔

جہاں تک اس فرسودہ اشکال کا تعلق ہے کہ باری تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض ہیں یا نہیں؟ اور ان مقاصد ومصالح پر زور دینے میں خدا کی ذات کی طرف نقص کا انتساب تو لازم نہیں آئے گا؟ تو یہ بحث اصولِ فقہ کی نہیں علم کلام کی ہے۔ امام رازیؒ نے گو کہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ باری تعالیٰ کے احکام بھی اسی طرح "معلل بالعلۃ" نہیں ہیں، جس طرح کہ اس کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں۔ لیکن ان کی یہ بات قابلِ تسلیم نہیں ہے اور جیسا کہ محقق ابن الہمام نے لکھا ہے کہ اکثر فقہائے متاخرین نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام میں بندوں کے مصالح کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے۔"[1]

اشاعرہ اور ارباب ظواہر اگرچہ اس کے قائل ہیں کہ باری تعالیٰ ایسا حکم دے سکتا ہے

---

(۱) التحریر، ج ص

جس کی کوئی مصلحت نہ ہو، لیکن وہ بھی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ عملاً جو احکام دئے گئے ہیں، ان میں مصلحت پائی جاتی ہے۔

احناف اور شوافع میں سے جو لوگ مصالح کو ہی احکام کی علّت قرار دیتے ہیں، وہ اس کی توجیہ کرتے ہیں کہ علّت سے مراد حکم کی علامت ہے، ایسی علّت نہیں ہے جو خدا کو اس پر ابھارنے والی ہو کہ وہ یہی حکم دے دوسرا نہ دے۔

جن حضرات نے مصالح کو ہی علّت قرار دیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے حق میں رحیم ہے، وہ شر و فساد کو دور کرتا اور بندوں کی راحت کے لئے حرج اور تنگی کے اسباب کو ختم کرتا ہے، اس لئے اس کا حکم مصلحت سے خالی نہیں ہوسکتا۔ حاصل یہ ہے کہ جس طرح یہ بات زیبا نہیں ہے کہ خدا کے اوپر کوئی بات لازم و واجب کی جائے، اسی طرح یہ بات بھی نامناسب ہے کہ اس کے فعل کو بے مقصد اور عبث قرار دیا جائے، چنانچہ معتزلہ اور ارباب ظواہر دونوں ہی افراط و تفریط کا شکار ہیں اور صحیح نقطہ نظر وہی ہے، جس کی تائید محقق ابن الہمام اور دوسرے فقہاء نے کی ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرمایا کرتے تھے کہ باری تعالیٰ کے افعال کو معلل بالاغراض کے بجائے معلل بالغایات کہنا چاہیے۔[1] اور یہاں ہماری گفتگو کا محور تکوینی افعال نہیں، بلکہ تشریعی احکام ہیں۔

بہرصورت لفظی نزاع خواہ جو بھی قائم کیا جائے، لیکن نصوص کی تعلیل ایک امر واقعہ ہے اور قیاس کے تمام تر مباحث اسی پر قائم ہیں، اسی لئے علماء متاخرین نے تعلیل الاحکام کے موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں، جن میں ڈاکٹر محمد مصطفیٰ شلبی کی کتاب "تعلیل الاحکام" قابلِ ذکر ہے۔ انہوں نے بھی ماتریدیہ کی رائے کو اس بارے میں معتدل اور افراط و تفریط سے پاک قرار دیا ہے۔

وہ مصالح جن کو بروئے کار لانا شریعت میں ملحوظ رکھا گیا ہے، یا وہ مقاصد جن کو شرعی احکام سے شارع نے پورا کرنا چاہا ہے، علمائے اصول نے استقراء اور تتبع کے بعد ان کی تین قسمیں کی ہیں، یا ان کے

---

(۱) فیض الباری کے مقدمہ میں شاہ صاحبؒ کے نقطۂ نظر کی ترجمانی ان لفظوں میں کی گئی ہے: ذکر الشیخ ابن الہمام فی التحریر: ان الفقہاء والمحدثین اجمعوا علی ان افعالہ تعالیٰ معللۃ بالاغراض ولا دخل فیہ للاستکمال فان کمالیتہ ھی التی استوجبت ان ترتب علی افعالہ تلک الاغراض فذاتہ تعالیٰ لا تخلو فی مرتبۃ من المراتب عن الکمال والصفات من فروع الذات کما یقول ابن الہمام وھو تعبیر بدیع والانسب عندی ان تترک لفظ الاغراض وان افعالہ تعالیٰ معللۃ بالغایات (فیض الباری ج ۱، ص)

تین مدارج متعین کئے ہیں:

(۱) ضروری (۲) حاجتی (۳) تحسینی

۱۔ ضروری مصالح

اس سے مراد وہ امور ہیں، جن پر انسان کی دینی اور دنیوی زندگی موقوف ہے اور جن میں خلل واقع ہونے سے نہ صرف انسان کی دنیوی زندگی فساد اور انتشار کا شکار ہوتی ہے، بلکہ آخرت کی زندگی بھی بگڑتی ہے اور ثواب وراحت کے بجائے آدمی عذاب ومصیبت کا مستحق بن جاتا ہے۔

ضروری مصالح کے ذیل میں پانچ چیزوں کی حفاظت شریعت کا مطمح نظر اور شرعی احکام کا مقصود ومدعا ہے، اور انہیں پانچوں کلیات واصول کی حفاظت سے انسان کی دنیوی زندگی کی سلامتی بھی وابستہ ہے اور آخرت میں فوز وفلاح اور سعادت وکامرانی بھی اور وہ درجہ بدرجہ اس طرح ہیں:

(۱) دین کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) عقل کی حفاظت (۴) نسل کی حفاظت (۵) مال کی حفاظت

۱۔ **دین کی حفاظت:** اللہ تعالیٰ نے انسان کے صلاح وفلاح کے لئے دین نازل فرمایا اور انسان کی قوت نظری اور عملی دونوں کی تکمیل کے لئے صحیح عقیدہ اور عبادت کی تلقین کی اور یہ بات فرض کی کہ آدمی سچے دین سے وابستہ رہے، اور دین کی حفاظت کی خاطر جہاد فرض کیا، غلط افکار وعقیدہ کی ترویج کی ممانعت کی، ارتداد کی سزا متعین کی اور دین حق سے پھر جانے پر عقوبت رکھی ہے گو کہ اصولی حیثیت سے فکر وعقیدہ کی آزادی دی ہے، لیکن جب یہ آزادی دین حق کی راہ میں رکاوٹ بننے لگے تو پھر فساد دین کے سد باب کا حکم دیا۔

۲۔ **جان کی حفاظت:** اس کرۂ ارض پر اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا اور توالد وتناسل کے سلسلہ اور نسلِ انسانی کے وجود اور اس کی بقا اور استمرار کے لئے نکاح کو مشروع قرار دیا ہے، کھانا پانی اور لباس کی وہ مقدار جو جان کی حفاظت کے لئے ضروری ہو اس کے استعمال کو ضروری قرار دیا، دوسری طرف انسانی جان کو پیش آنے والے خطرات سے باز رہنے کی تلقین کی ہے، خودکشی کو حرام کیا ہے قتل نفس کی سزا رکھی ہے اور قصاص، دیت اور کفارہ وغیرہ متعین کئے ہیں، تاکہ انسانی جان کی حفاظت کی جاسکے۔

۳ــــ **عقل کی حفاظت :** عقل اللہ تعالیٰ کی ایسی نعمت ہے، جو انسان کو بہت سی دوسری مخلوقات پر امتیاز بخشتی ہے اور وہی اس کے احکام شریعت کے مکلف ہونے کی بنا بھی ہے، شریعت نے عقل کی حفاظت کی تلقین کی ہے اور اس میں بالیدگی کے لئے علم کو ضروری قرار دیا ہے اور ہر اس چیز سے روکا ہے، جو انسان کی عقل کو کمزور کرے، یا زائل کر دے، چنانچہ شراب کو حرام قرار دیا گیا اور جو شخص شراب پی کر اپنی عقل کو زائل کر کے جرم کا ارتکاب کرے اس کی حد متعین کی اور اس کے لئے کوڑوں کی سزا طے کی ہے۔

۴ــــ **نسل کی حفاظت :** نسل انسانی کی حفاظت کی خاطر ایک طرف نکاح کو مشروع قرار دیا ہے تو دوسری طرف نسب کے اختلاط سے بچانے اور عداوت و دشمنی سے روکنے کے لئے زنا کو حرام قرار دیا ہے، اسی طرح حد قذف متعین کی تاکہ معاشرہ میں بے حیائی کی باتیں نہ پھیلیں اور نسل انسانی شک و شبہہ کا شکار نہ ہو اور انسانی جان کی طرح اس کی نسل بھی محفوظ رہے۔

۵ــــ **مال کی حفاظت :** مال بھی اللہ تعالیٰ کی ایک عظیم نعمت ہے۔ انسان کی زندگی کا قیام و نظام اسی سے وابستہ ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے ایک طرف مال کمانے کی اجازت دی اور اس کے لئے جد و جہد اور سعی کا حکم دیا تو دوسری طرف بیع و شرا، اور اجارہ و عاریت وغیرہ کو مشروع قرار دیا، تاکہ مال کے حصول کی جائز راہیں کھلی رہیں اور سود، دھوکہ دہی و فریب کے ذریعہ مال کے حصول کو ناجائز قرار دیا، اسی طرح چوری، غصب اور ڈاکہ زنی وغیرہ کو حرام قرار دیا اور چور کی سزا قطع ید رکھی، تاکہ مال کی حفاظت کا فریضہ انجام دیا جا سکے۔

یہ پانچوں امور ان اصول و کلیات میں سے ہیں جو دینِ حق کے بنیادی مقاصد قرار دئے گئے ہیں، اور دنیا کی دوسری شریعتوں اور صالح قوانین میں بھی کسی نہ کسی حد تک ان امور کی رعایت رکھی گئی ہے، لیکن جس جامعیت کے ساتھ اسلام نے ان امور کی حفاظت پر زور دیا ہے اور اس کے لئے قوانین وضع کئے ہیں وہ اس کا ہی امتیاز ہے۔

یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ انسان کا اس دنیا میں وجود محض اس لئے کہ اس کی جان کی حفاظت کی جائے، یا اس کی عقل اور مال کی حفاظت کی جائے ایک فعلِ عبث ہے، چنانچہ یہ چیزیں اسلام میں آخرت کی زندگی سے مربوط ہیں، انسان کا وجود اس کائنات میں اس لئے مطلوب ہے کہ ــــ وہ

خدا کی عبودیت کا حق ادا کرے اور آخرت کی زندگی کی سعادت کے لئے خود کو تیار کرے، البتہ جب تک وہ اس دنیا میں ہے اس وقت تک اس کی جان، مال، عزت اور عقل سب کی حفاظت کی ضمانت ان شرعی احکام میں مضمر ہے، جو اسلام نے دئے ہیں۔

یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ ان پانچوں اصولوں میں جو زیادہ اہم ہو اس کی خاطر اس سے کم تر اصولوں کو قربان کیا جائے گا، مثلاً اگر دین کی حفاظت کی خاطر جان دینے کی ضرورت ہو تو اس میں دریغ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی کا مال لے کر کھا لینے سے جان کی حفاظت ممکن ہو تو جان کی حرمت کو مال کی حرمت پر مقدم رکھا جائے گا۔

جن مقاصد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ شرعی احکام کا دارومدار ان کی تکمیل پر ہے، ان کا ذکر کرتے ہوئے امام غزالیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ:

ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو ان يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما تيضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة وكل مايفوت هذه الاصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة۔

ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ

ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ

خلق کے بارے میں شریعت کے مقاصد پانچ ہیں اور وہ یہ ہیں کہ اس کے دین، اس کی جان، اس کی عقل، اس کی عقل، اس کی نسل اور اس کے مال کی حفاظت کی جائے پس ہر وہ بات جو ان اصولِ خمسہ کی حفاظت کی ضامن ہو وہ "مصلحت" قرار پائے گی، اور ہر وہ چیز جو ان پانچوں امور کی حفاظت میں مخل ہو وہ "مفسدہ" قرار پائے گی اور اس کا ازالہ "مصلحت" ہوگا۔

پھر فرماتے ہیں:

وهذه الاصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي اقوى المراتب في المصالح ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي الى بدعة فان هذا يفوت على الخلق دينهم وقضاءه بايجاب القصاص اذبه حفظ النفوس، وايجاب حد الشرب اذبه حفظ العقول التي هي ملاك التكليف و

ان پانچوں اصول کی حفاظت ضروریات میں سے ہے جو مصالح کا سب سے قوی ترین درجہ ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ شریعت نے ایسے کافر کے قتل کا حکم دیا ہے، جس کا کفر دوسروں تک متعدی ہو۔ اسی طرح ایسے بدعتی کی سرزنش کا حکم دیا ہے جو اپنی بدعت کی طرف لوگوں کو دعوت دے، کیونکہ اس سے خلق دین کی حفاظت کا مقصد متاثر ہوتا ہے اور شریعت نے قصاص کا

وایجاب حد الزنا اذ بہ حفظ النسل والانساب وایجاب زجر الغصاب والسراق اذ بہ یحصل حفظ الاموال التی ھی معاش الخلق وھم مضطرون الیھا۔ وتحریم ھذہ الاصول الخمسہ والزجر عنھا یستحیل ان لا تشتمل علیہ ملۃ من الملل وشریعۃ من الشرائع التی ارید بھا اصلاح الخلق۔

(المستصفی للغزالی، ج ۱، ص ۲۸۷، ۲۸۸)

حکم دیا ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ جان کی حفاظت ممکن ہے، اور شراب پینے کی حد متعین کی ہے کہ عقول کی حفاظت کی جاسکے، جو انسان کی تکلیف کا مدار ہے ۔۔۔ اور حد زنا متعین کی تاکہ اس کے ذریعہ نسل اور نسب کی حفاظت کی جاسکے۔ اور چوروں اور غاصبوں کی سزا متعین کی ہے، تاکہ لوگوں کے مال کی حفاظت کی جاسکے، جس سے خلق کا معاش وابستہ ہے اور لوگوں کو اس کی احتیاج ہے ۔۔۔ یہ پانچوں ایسے امور ہیں جن کی حفاظت کا خیال نہ رکھنا کسی ایسی ملت وشریعت میں ممکن نہیں جو خلق کی اصلاح کے لئے نازل کی گئی ہو۔

۲ــــ حاجیاتی مصالح

شریعت کے مقاصد ومصالح کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ انسانی زندگی سے تنگی اور مشقت کو دور کیا جائے گویا ان مصالح وتحقق پر دنیوی واخروی زندگی موقوف تو نہیں ہے، لیکن دفع حرج ومشقت کے لئے انکی رعایت ضروری ہے، مثال کے طور پر سفر میں نماز کو قصر کے ساتھ پڑھنے کی اجازت۔ اسی طرح رمضان میں مریض اور مسافر کے لئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت، یا قیام پر قدرت نہ رکھنے والے شخص کے لئے اس بات کی اجازت کہ وہ بیٹھ کر نماز ادا کرے، حیض ونفاس میں مبتلا عورت کے لئے نماز نہ پڑھنے کی تاکید اور سفر وحضر میں حف پر مسح کرنے کی اجازت وغیرہ ایسے احکام ہیں جو شرعی مقاصد ومصالح کی اس دوسری قسم کے ذیل میں آتے ہیں۔

اسی طرح قرض لین دین کی اجازت، کسی دوسرے کی طرف سے حقوق کے بارے میں ضامن وکفیل بننے کی اجازت، ضرورت پڑنے پر بیع کو فسخ کرنے اور نکاح کے رشتہ کو طلاق کے ذریعہ ختم کرنے کی اجازت بھی اسی ذیل میں آتی ہے، جیسا کہ حدود وعقوبات کے مسائل میں مقتول کے ولی کو اس بات کا حق کہ وہ قصاص معاف کردے، یا دیت میں تخفیف کردے، یا بعض حالات میں دیت کا بجائے قاتل کے اس کے اقارب واصدقا یا عاقلہ پر وجوب۔ یہ ساری چیزیں اسی لئے مشروع کی گئی ہیں، تاکہ حرج اور مشقت کو دور کیا جائے۔

علامہ شاطبی تحریر فرماتے ہیں:

واما الحاجیات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدی فی الغالب الی الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل علی المکلفین علی الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادی المتوقع فی المصالح العامة وهی جارية فی العبادات والعادات والمعاملات والجنايات۔

ففی العبادات کالرخص المخففة بالنسبة الی لحوق المشقة بالمرض والسفر وفی العادات کاباحة الصيد والتمتع بالطیبات مما هو حلال ماکلا ومشربا وملبسا ومسکنا ومرکبا۔

وفی المعاملات کالقراض والمساقات والسلم وفی الجنايات کالقسامة وضرب الدية علی العاقلة وتضمين الصناع[1]۔

. . . .

"حاجیات" سے مراد وہ مصالح ہیں جن کی ضرورت تنگی کو دور کرنے اور حرج و مشقت کو رفع کرنے کے لئے پیش آئے اور اگر ان کی رعایت نہ رکھی جائے تو مکلفین کی زندگی مشقت کی وجہ سے دوبھر ہو جائے، لیکن اس طرح کا فساد متصور نہ ہو جو ضروری مصالح کو نظر انداز کرنے سے برپا ہوتا ہے "حاجیات" کا خانہ بھی عبادات، عادات، معاملات اور جنایات سب کو عام ہے، چنانچہ عبادات میں اس کی مثال وہ رخصتیں ہیں جو مشقت لاحق ہونے کے اندیشہ سے دی گئی ہیں، جو مرض یا سفر کی وجہ سے پیش آتی ہیں ــــ اور عادات میں شکار کا حلال ہونا، پاکیزہ اور حلال چیزوں سے استفادہ کرنے کی اجازت شامل ہے، خواہ اس کا تعلق کھانے پینے کی چیزوں سے ہو یا لباس و مسکن اور سواری وغیرہ سے اور معاملات میں اس کی مثال مضاربت، مساقاۃ اور سلم وغیرہ کی اجازت ہے اور جنایات میں قسامت اور عاقلہ پر دیت کا وجوب اور ضائع شدہ مال کی ضمانت وغیرہ اس کی مثال ہے۔

۳ ــــ تحسینی مصالح

مصالح و مقاصد کا تیسرا درجہ تحسینی اور کمالیاتی مصالح ہیں، جن کی رعایت پر نہ تو زندگی موقوف ہو، اور نہ ان کی عدم رعایت سے حرج اور مشقت ہی کا اندیشہ ہو، بلکہ ان کا تعلق اخلاق و عادات اور زندگی کے آداب سے ہو، یعنی مروت اور عقل انسانی کا تقاضا ہو کہ ان مصالح کا تحقق مستحسن ہے۔

---

(۱) الموافقات، ج ۲: ص ۵/۶، بحذف یسیر۔

اور فطرت سلیمہ اس کا تقاضا کرتی ہے کہ انسانی معاشرہ میں یہ خصلتیں پائی جائیں، اور انسانی زندگی ان خوبیوں سے آراستہ ہو، امام غزالیؒ کے بقول:

الرتبة الثالثة مالا یرجع الی ضرورة ولا الی حاجة ولکن یقع موقع التحسین والتزیین والتیسیر للمزائد ورعایة احسن المناهج فی العادات والمعاملات۔

تیسرا درجہ (مصالح کا)، جو نہ "ضرورت" کے خانہ میں آتا ہو اور نہ "حاجت" کے، لیکن اس کا شمار ان امور میں ہوتا ہو، جس کو تحسین وتزئین کے لئے اختیار کیا جاتا ہے اور عادات ومعاملات میں جس کی رعایت مستحسن سمجھی جاتی ہے۔

(المستصفیٰ، ج ۱، ص ۲۹۰)

عبادات میں نفلی نمازیں، نفلی روزے، نفلی صدقات کو اس کی مثال قرار دیا جا سکتا ہے، اسی طرح طہارت، ستر عورت وغیرہ کے حکم کو بھی فقہاء نے اسی ذیل میں شمار کیا ہے، بیع وشراء میں ناپاک چیزوں کی خرید وفروخت کی ممانعت، کھانے پینے میں پاکیزہ چیزوں کا اہتمام اور خبائث سے اجتناب، عقوبات میں لاش کو مثلہ کرنے کی ممانعت اور عورتوں اور بچوں وغیرہ کے قتل سے اجتناب کا حکم بھی اسی ذیل میں آتا ہے۔

علامہ شاطبیؒ مصالح کی اس قسم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اما التحسینات فمعناها الاخذ بما یلیق من محاسن العادات وتجنب الاحوال المدنسات التی تأنفها العقول الراجحات ویجمع ذالك قسم مکارم الاخلاق۔

فی العبادات کازالة النجاسة وبالجملة الطهارات کلها، وستر العورة، واخذ الزینة والتقرب بنوافل الخیرات من الصدقات والقربات واشباه ذالك۔

وفی العادات کآداب الاکل والشرب ومجانبة المآکل النجسات والمشارب المستخبثات والاسراف والاقتار فی المتناولات وفی المعاملات کالمنع من بیع

تحسینات سے مراد اچھی عادتوں کا اختیار کرنا اور ان امور واحوال سے اجتناب ہے جن کو عقل سلیم ناپسند کرتی ہو اور ان سب کے مجموعہ کو مکارم اخلاق سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، عبادات میں اس کی مثال نجاست کا ازالہ اور طہارت اور پاکیزگی کا حصول ہے، ستر عورت، زینت وآرائش اور نفلی عبادتوں اور صدقات کے ذریعہ خدا کا قرب حاصل کرنے کی کوشش وغیرہ۔ عادات میں کھانے پینے کے آداب، ناپاکی اور خبیث چیزوں سے اجتناب، اسراف اور بخل سے پرہیز۔ معاملات میں ناپاک چیزوں کی خرید وفروخت کی ممانعت، پانی اور چارہ کی زائد مقدار کی فروخت۔

النجاسات وفضل الماء والکلاء۔ اور جنایات میں عورتوں، بچوں اور راہبوں کے جہاد کے

وفی الجنایات کمنع قتل النساء والصبیان والرھبان دوران قتل کی ممانعت وغیرہ اس کی مثالیں ہیں۔

فی الجہاد۔ (الموافقات۔ ج ۲، ص ۶)

شریعت کے بعض احکام ایسے ہیں جن کو مذکورہ بالا تینوں مدارج "ضروری"، "حاجی" اور "تحسینی" کے تکملہ اور تتمہ کی حیثیت دی جاسکتی ہے۔ مثال کے طور پر:

قصاص میں مماثلت کا لحاظ حفظ نفس کے مقصد کی تکمیل کے لئے ہے۔ اسی طرح شراب کی تھوڑی سی مقدار کی حرمت حفظ عقل کی مصلحت کا تتمہ ہے، کیونکہ شراب کی تھوڑی مقدار زیادہ کا خوگر بننے کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ اسی طرح اجنبی عورت کو دیکھنے اور اس کے ساتھ خلوت میں بیٹھنے کی ممانعت ہے جو حفظ نسل کے مقصد کی تکمیل کے لئے ہے ———— اسی طرح اذان اور جماعت کی مشروعیت اقامتِ دین کی مصلحت کی تکمیل کے لئے ہے، تاکہ دین کا صحیح طور پر ظہور اور اس کی حفاظت کا مقصد پورا ہو سکے۔

اسی طرح غصب کردہ مال کے ضمان میں مماثلت کی قید اور ربٰو کی حرمت کو حفظِ مال کے مقصد کی تکمیل کے لئے متعین کیا گیا ہے۔

دوسری قسم یعنی حاجیاتی مصالح کی تکمیل کے لئے جو چیزیں مشروع کی گئی ہیں ان میں نکاح میں کفاءت کی رعایت، اسی طرح صغیرہ کے نکاح میں مہر مثل کا لحاظ اور مجہول کی بیع کی ممانعت اور مشتری کے لئے خیار رؤیت اور خیار شرط وغیرہ کی مشروعیت بھی بیع و شراء کی عمومی مصلحت کا تتمہ اور تکملہ ہے۔

تحسینی مصالح کی تکمیل کے لئے صدقاتِ نافلہ میں پاک مال کا خرچ کرنا، عقیقہ اور قربانی وغیرہ میں افضل ترین جانور کے انتخاب کی تلقین کو اس کی مثال قرار دیا جا سکتا ہے۔

وہ مصالح جن کو "ضروریات" میں شمار کیا گیا ہے، وہ بقول امام شاطبیؒ "اصولِ دین"، "قواعد شرعیہ" اور "کلیاتِ ملت" کی حیثیت رکھتی ہیں، چنانچہ ان کو ہر حال میں مقدم رکھا جائے گا۔ مثال کے طور پر اگر "ضروری" یا "حاجی" مصلحت کا تقاضا ہو تو تحسینی مصلحت کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ آپریشن، یا مرض کی تشخیص کی خاطر جس سے جان کی حفاظت وابستہ ہے ستر عورت کی مصلحت کو نظر انداز کیا جائے گا جو کہ تحسینی مصالح میں شمار کیا جاتا ہے۔

اسی طرح ضرورت اور اضطرار کی حالت میں "میتۃ" کا کھانا حلال ہوگا اور تحسینی مقصد یعنی مطعومات میں سے، خبیث چیزوں سے احتراز کی مصلحت کو نظر انداز کیا جائے گا ______ "بیع سلم" اور "استصناع" کے جواز کی بنا بھی یہی ہے کہ "حاجت" کی خاطر "تحسینی" مقصد یعنی مبیع کے وجود کی شرط کو نظر انداز کیا گیا۔

اور ضروریات میں بھی باہم فرق مراتب کا لحاظ ہوگا، دین کی حفاظت کی خاطر جان کی حفاظت کو نظر انداز کیا جائے گا، اسی طرح جان کی حفاظت کی خاطر مال کی حفاظت کی مصلحت کو نظر انداز کیا جائے گا۔ امام غزالیؒ اور بعض دوسرے ائمہ اصول نے نسل کی حفاظت کو عقل کی حفاظت پر مقدم رکھا ہے، جب کہ دوسرے فقہاء کے یہاں ترتیب میں "عقل" نسل سے مقدم ہے۔

"مقاصد" اور "مصالح" کی ایک اور تقسیم بھی کی جاتی ہے، کچھ مقاصد ایسے ہیں، جن کا تعلق فرد کی ذات سے ہے اور کچھ مصالح ایسی ہیں جن کا تعلق ساری امت یا جماعتِ مسلمین سے ہے۔

مثال کے طور پر دشمنوں سے ملک کی حفاظت، دین کی حفاظت، قرآن کریم کی حفاظت، سنت کی حفاظت، اسی طرح حرمین شریفین کی دشمنوں کے ہاتھ میں چلے جانے سے حفاظت۔ یہ سب کلی مصالح ہیں، جن کی خاطر جزوی مصالح کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔

علامہ ابن عاشور نے مصالح کی ایک اور تقسیم بھی کی ہے، جس کی رو سے کچھ مصالح تو وہ ہیں جو قطعی ہیں، جن کی نشان دہی خود نصوص سے ہوتی ہے، یا مجموعی طور پر شرعی احکام کے تتبع اور استقراء سے جیسا کہ "مصالحِ ضروریہ" یا "کلیاتِ خمسہ" کی حفاظت کے بارے میں گذر چکا ہے، یا عقل اس بات کی شہادت دے کہ اس کو ترک کرنے میں امت کو زبردست نقصان کا سامنا کرنا پڑے گا، جیسے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ کرنا کہ مانعین زکوٰۃ سے قتال کیا جانا ضروری ہے۔

دوسری قسم کی مصالح وہ ہیں جو "ظنی" ہیں، اس کی مثال خوف کی وجہ سے حفاظت کے لئے کتے کے پالنے کا جواز ہے، جو دلیلِ ظنی سے ثابت ہے۔

اور تیسری قسم ان مصالح کی ہے جو وہمی ہیں اور ان کا دائرہ بے حد وسیع ہے، اس کی مثال شراب، افیون، ہیروئن، کوکائین اور قات وغیرہ کے بارے میں ان کے استعمال کرنے والوں کا یہ وہم کہ یہ چیزیں مفید اور نشاط آور ہیں۔ شریعت نے اس طرح کی "وہمی" مصالح کو نظر انداز کیا ہے اور ان چیزوں کی حرمت کا حکم دیا ہے۔

چند ضروری وضاحتیں

(۱) مقاصد شریعت کے مدارج کے اس طرح پر ذکر سے یہ خیال نہیں ہونا چاہئے کہ وہ چیزیں جو ضروریات میں شمار کی گئی ہیں وہ سب کی سب فرض وواجب کا درجہ رکھتی ہیں اور وہ امور جن کا ذکر کمالیات وتحسینیات کے ذیل میں کیا گیا ہے وہ سب کی سب نفل اور مکروہ کے ذیل میں آئیں گی، بلکہ اس کے برعکس ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک چیز مدارج کے لحاظ سے تو تحسینیات میں شمار ہوئی ہو، لیکن شرعی حکم کے لحاظ سے وہ قطعی حرام ہو، یا واجب ہو، اس لئے کہ ایجاب وتحریم اور اباحت وکراہت وغیرہ علیحدہ موضوع ہیں اور مقاصد شریعت اور اس کے مدارج ایک علیحدہ بحث ہے اور اس کی تفصیل حکم تکلیفی کے مدارج میں آئے گی، یہاں اس کے ذکر کا موقع نہیں ہے۔ مثال کے طور پر ستر عورت اور طہارت کے مسائل کو یہاں تحسینیات میں شمار کیا گیا ہے، لیکن سب جانتے ہیں کہ ستر عورت کی ایک مقدار فرض ہے اور طہارت بھی جنابت کی حالت میں ضروری ہے۔ اس کی تقسیم تو مختصر طور پر یوں ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا خطاب جس چیز سے متعلق ہو وہاں طلب "جازم" ہوگا یا نہیں ہوگا، اگر طلب فعل ہو تو "واجب" ہوگا اور اگر طلب ترک فعل ہو تو "حرام" ہوگا۔ اور اگر طلب "غیر جازم" ہو تو دونوں جانب یا تو برابر ہوں گے تو وہ "مباح" ہوگا اور اگر جانب وجود غالب ہو تو "مندوب" ہوگا اور اگر جانب عدم غالب ہو تو "مکروہ" ہوگا۔ خواہ اس کا تعلق ان امور سے ہو جو مقاصد ومصالح کے لحاظ سے ضروریات میں شمار کئے گئے ہوں، یا "حاجیات" میں یا "کمالیات" میں۔

(۲) اصول وقواعد ہمیشہ عمومی احوال کو پیش نظر رکھ کر بنائے جاتے ہیں، بعض جزئیات پر کسی قاعدہ کے کسی خاص وجہ سے منطبق نہ ہونے کی وجہ سے اصل قاعدہ کی جامعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مثال کے طور پر عقوبات اس لئے مشروع کی گئی ہیں کہ جرم کا ارتکاب کرنے والا شخص اپنے جرم سے باز آجائے لیکن یہ ممکن ہے کہ کسی خاص شخص پر یہ اثر مرتب نہ ہو، چنانچہ قطع ید کے بعد بھی ایک شخص چوری کا ارتکاب کرے یا کوڑوں کی سزا پانے کے بعد بھی ایک شخص زنا سے باز نہ آئے۔

اسی طرح سفر میں قصر صلوٰۃ اور روزے کے افطار کی مشروعیت مشقت کے پیش نظر کی گئی ہے لیکن یہ ممکن ہے کہ بادشاہ وقت یا کسی مرفہ الحال شخص کا سفر اس طرح پر ہو کہ اسے قطعی کوئی مشقت نہ ہو،

لیکن اس کی وجہ سے وہ اس رخصت سے فائدہ اٹھانے کے حق سے محروم نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح طہارت کی مشروعیت تو نظافت کے لئے کی گئی ہے، لیکن مٹی کے ذریعہ تیمم کو بھی طہارت کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔ جس میں بظاہر آلودگی ہے۔

بقول علامہ شاطبیؒ:

فکل ھذا غیر قادح فی اصل المشروعیہ لان الامر الکلی اذا ثبت کلیا فتخلف بعض الجزئیات عن مقتضی الکلی لا یخرجہ عن کونہ کلیا فان حفظ النفوس مشروع وھذا الکلی بقصد الشارع الیہ ثم شرع القصاص حفظا للنفوس فقتل النفس فی القصاص محافظ علیہ بالقصد۔

یہ ساری باتیں اصل مشروعیت کے لئے مضر نہیں ہیں، کیونکہ کسی امر کلی کے بعض جزئیات کا اگر تحقق نہ ہو تو اس سے اس کی کلیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، چنانچہ جان کی حفاظت مطلوب و مشروع ہے اور یہ امر کلی ہے، کیونکہ شارع نے اس کو ضروری قرار دیا ہے، لہٰذا جان کی حفاظت ہی کی خاطر قصاص میں قتل نفس اس کے منافی نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا مقصد لوگوں کی جانوں کی حفاظت ہی ہے۔

- - - - - - - - -

(۳) جان کی حفاظت شریعت کے بنیادی مقاصد میں سے ایک ہے۔ چنانچہ اگر جان کی حفاظت مال کے اتلاف کے بغیر ممکن نہ ہو تو جان کی حفاظت کو ترجیح دی جائے گی، لیکن اگر جان کی حفاظت کا مقصد دین کو مٹانے کا باعث ہو تو پھر دین کی حفاظت کے مقصد کو ترجیح دی جائے گی، جیسا کہ جہاد کی مشروعیت، اور قتل مرتد کے مسئلہ سے یہ بات واضح ہے۔

اسی طرح اگر جان کی حفاظت سے کئی جانوں کا اتلاف لازم آتا ہو تو پھر کئی جانوں کی حفاظت کی فکر کی جائے گی، چنانچہ اگر کفار کسی مسلمان کو ڈھال بنالیں اور اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہ ہو کہ مسلمان کی جان قربان کئے بغیر کفار پر غلبہ و نصرت حاصل کی جاسکے تو ایسی صورت میں اس مسلمان کی جان کو اجتماعی مصلحت پر قربان کئے جانے کو گوارا کیا جائے گا۔

اور اگر کسی کو سلاح کے زور پر اس بات پر مجبور کیا جائے کہ وہ کفریہ کلمات کہے ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا تو ایسی صورت میں اس کے لئے یہ جائز ہوگا کہ کلمات کفر زبان سے ادا کرے اور اس کا دل مومن ہو اسی طرح اکراہ کی وجہ سے شراب کا پینا، کسی دوسرے شخص کا مال کھانا، نماز اور روزہ کو ترک کرنا سب جان کی حفاظت کی خاطر مباح ہوگا، لیکن اگر اسے اس بات پر مجبور کیا جائے کہ وہ کسی دوسرے شخص کو قتل کردے

تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مخمصہ میں مبتلا ہو اور اس کے پاس کھانے کے لئے کچھ نہ ہو تو اس کے لئے یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ وہ کسی دوسرے مسلمان کو ذبح کرکے اس کا گوشت کھائے۔

(۴) دو مصلحتوں کے درمیان اگر تعارض ہو تو جو قوی تر مصلحت ہو، اس کو ترجیح دی جائے گی، مثال کے طور پر اگر ایک شخص نماز ادا کر رہا ہو اور اس کی نظر ایک ڈوبتے ہوئے شخص پر پڑ گئی تو ڈوبنے والے شخص کو بچانا نماز کی ادائیگی پر مقدم ہوگا اور اس شخص کا فریضہ ہوگا کہ پہلے ڈوبتے شخص کو بچائے، پھر اپنی نماز ادا کرے۔

اسی طرح محرمات کے درمیان بھی فرقِ مراتب اور درجات ہیں، شراب کا پینا شراب بیچنے کے مقابلہ میں زیادہ سنگین جرم ہے، اور شادی شدہ عورت سے زنا کرنا غیر شادی شدہ عورت سے زنا کے مقابلہ میں زیادہ سنگین جرم ہے۔

امام عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں:

المقاصد الضروریہ اصل للحاجیہ والتحسینیہ وان الحاجی یخدم الضروری، والتحسینی یخدم الحاجی ومن هنا اذا دعت الضرورة الی احیاء المهجة بتناول النجس کان تناوله اولی. کما یجوز الاطلاع علی العورات للمباضعة المداواة۔

ضروری مقاصد، "حاجی" اور "تحسینی" مقاصد پر مقدم ہیں چنانچہ "حاجی" "ضروری" کی تکمیل کرتے ہیں اور "تحسینی" "حاجی" کی۔ لہٰذا اگر اس کی ضرورت پیش آئے کہ جان کی حفاظت کے لئے نجس چیز کو کھانا پڑے گا تو اس کا کھانا جائز اور اولیٰ ہو جائے گا جس طرح کہ علاج اور آپریشن کی خاطر مریض کے کشف عورت کی اجازت ہوگی۔

○ اگر چند افراد کسی جزیرہ یا صحرا، یا کسی ظالم حکمراں کی جیل میں اس طریقہ پر محصور ہو گئے ہوں کہ ان کے پاس کھانے کا کوئی سامان نہ ہو اور فاقہ کے اس درجہ کو پہونچ گئے ہوں کہ ان کے لئے سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہ رہ گیا ہو کہ وہ اپنے رفقاء میں سے کسی ایک کو قربان کرکے اس کا گوشت کھالیں، تاکہ باقی لوگوں کی جان بچ سکے تو کیا شرعاً اس کی اجازت ہوگی؟

○ چند افراد کشتی میں سوار ہوئے، موجوں کی شدت اور ہوا کے تھپیڑوں نے ان کو ایسی حالت سے دوچار کر دیا کہ ان کے لئے ڈوبنے سے بچنے کا صرف ایک ہی ذریعہ باقی رہ گیا ہو کہ وہ اپنے ساتھ سوار کسی ایک فرد کو دریا میں ڈال دیں تاکہ کشتی کا وزن کم ہو اور کشتی سلامت رہ سکے، ورنہ اس کا یقین ہے کہ سب کے سب ڈوب کر ہلاک ہو جائیں گے، تو کیا ایسی صورت میں یہ بات جائز ہوگی کہ کسی فرد کو اس ارادہ سے دریا کی

نذر کر دیا جائے، تاکہ دوسروں کی جان بچائی جاسکے؟

○ کفار نے چند مسلمانوں کو اس طریقہ پر ڈھال بنالیا ہو کہ اگر ان مسلمان قیدیوں کی جان کا خیال کیا جائے تو سارا عالمِ اسلام کفار کے تسلط میں چلا جائے گا اور سیکڑوں افراد کی جانوں کو خطرہ لاحق ہو جائے گا۔ ایسی صورت میں کیا یہ درست ہوگا کہ ان بے قصور مسلمان قیدیوں کی جان کی پرواہ کئے بغیر عمومی مصلحت کو سامنے رکھا جائے اور انہیں نشانہ بنایا جائے، تاکہ کفار پر غلبہ حاصل ہو سکے؟

یہ اور اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جن کا جواب مقاصد شریعت اور ان کے مدارج کو سامنے رکھ کر معلوم کیا جا سکتا ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے امام غزالیؒ کی "المستصفی" اور امام سرخسیؒ کی "المبسوط" وغیرہ۔

اس مضمون میں جن کتابوں سے مدد لی گئی وہ حسبِ ذیل ہیں

۱۔ الموافقات، ج ۲، ص ۲ تا ۳۹۔

۲۔ المستصفیٰ للغزالی، ج ۱، ص ۲۸۴ تا ۳۱۳۔

۳۔ مسلم الثبوت، علی ہامش المستصفی، ج ۲، ص

۴۔ قواعد الاحکام فی مصالح الانام۔ ج ۱، ص: ۶۲۔

۵۔ اصول الفقہ لابی زہرہ۔

۶۔ اصول الفقہ للزحیلی۔

۷۔ فیض الباری، ج ۱۔ ص

۸۔ التحریر لابن الہمام، ج ۳، ص ۳۰۶، ۳۰۷۔

مولانا عبدالعزیز قادری ندوی
متخصص از دارالعلوم سبیل السلام

اجتہاد — اور عصر حاضر کے تقاضے

اجتہاد کے لغوی معنی کسی کام کی تکمیل میں اپنی تمام تر قوت صرف کرنے کے ہیں: "اما الاجتهاد فهو فی اللغة عبارة عن استفراغ الوسع فی تحقیق امر من الامور مستلزم للکلفة والمشقة"[1]۔

فقہاء اور اصولیین کے نزدیک اجتہاد نام ہے غیر منصوص مسائل اور واقعات کے شرعی احکام معلوم کرنے کے لئے اس درجہ انتہائی کوشش صرف کرنے کا کہ اس کے بعد مزید تحقیق و جستجو کا امکان باقی نہ رہے — "واما فی اصطلاح الاصولیین فمخصوص باستفراغ الوسع فی طلب الظن بشیئ من الاحکام الشرعیة علی وجه یحس من النفس العجز عن المزید فیه"[2]۔

حکم

حالات اور واقعات کے اعتبار سے اجتہاد کے حکم اور اس کی فقہی حیثیت میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ مختصراً یہ کہ:

(الف) عرف و عادت کی تبدیلی، یا عصری تغیرات کی وجہ سے جدید مسائل پیش آئے ہوں اور جس زمانہ یا جس علاقہ میں پیش آئے ہوں وہاں اجتہاد کی اہلیت اور صلاحیت رکھنے والا کوئی ایک ہی شخص ہو، کوئی دوسرا مجتہد نہ ہو، جو ان مسائل کے بارے میں شریعت کے حکم کی تلاش و تحقیق کر سکے، تو ان حالات میں ایسے شخص پر اجتہاد فرض عین ہے۔ "ثم ینقسم الاجتهاد من حیث الحکم الذی یتعلق به الی اجتهاد واجب عیناً علی المجتهد المسئول عن حکم حادث

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام۔ ج ۴، ص ۱۶۹۔ (۲) الاحکام، ج ۴، ص ۱۶۹۔

اذا خاف ای المجتهد فوت الحادثۃ۔

(ب) اور اگر ایسی صورت میں اجتہاد کی مطلوبہ صلاحیتوں کے مالک کئی افراد موجود ہوں، تو اجتہاد فرض کفایہ ہے کہ کسی ایک نے بھی اجتہاد کے ذریعہ شرعی حکم دریافت کر لیا تو سب سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا، ورنہ سب عند اللہ ماخوذ و گنہگار ہوں گے ——— "الی اجتھاد واجب کفایۃ علی المسئول فی حق غیرہ، لولم یخف فوت الحادثۃ ...... وثم غیرہ من المجتھد فیتوجہ الوجوب علی جمیعھم حتی لو امسکوا مع اقتدارھم علی الجواب، اثموا"[1]

(ج) ٹھیک یہی تفصیل ان مسائل کے بارے میں ہے، جو ابھی پیش نہ آئے ہوں، یعنی کسی مجتہدِ وقت کو یہ اندازہ ہو کہ مستقبل قریب میں کچھ عصری اور جدید مسائل پیش آنے والے ہیں، لیکن علمی انحطاط کے تحت اس بات کا اندیشہ ہو کہ اس وقت کوئی اجتہاد کی مطلوبہ صلاحیتوں کا مالک نہ ہوگا، تو ان مسائل کے بارے میں شرعی حکم کی تلاش و تحقیق اور اجتہاد کرنا بھی فرض ہے۔

(د) ان صورتوں کے علاوہ عام حالات میں مستحب ہے، نیز شریعت کے قطعی اور صریح دلائل کے موجود ہوتے ہوئے اجتہاد کرنا اور قیاس سے کام لینا حرام ہے ——— "ومندوب، معطوف علی واجب وھو مایقع قبلھا ای قبل وجوبہ عینا ووجوبہ کفایۃ لماذکر، او قبل السؤال ونزول الحادثۃ ...... والی حرام وھوالاجتہاد فی مقابلۃ دلیل قاطع من نص کتاب اوسنۃ او اجماع"[2]

اجتہاد کے مدارج

غیر منصوص مسائل اور واقعات کو منصوص مسائل کا حکم دینے کے لئے مجتہد کو تین قسم کے عمل کرنے پڑتے ہیں:

(الف) تنقیح مناط ——— (ب) تخریج مناط ——— (ج) تحقیق مناط ———

قرآن مجید زیادہ تر اصولی احکام پر مشتمل ہے۔ ذخیرۂ حدیث قرآن مجید کا شارح و ترجمان ہے، تاہم اس میں مذکور احکام بھی محدود ہی ہیں اور زمانہ میں پیش آنے والے تغیرات، حادثات،

---

(۱) تیسیر التحریر شرح کتاب التحریر، ج ۴، ص ۱۷۹۔ (۲) تیسیر التحریر، ج ۴، ص ۱۸۰۔

اور واقعات بے شمار ہیں، اس لئے ایسے جدید اور عصری مسائل کے لئے اجتہاد ایک ضرورت ہے۔
ذیل میں اجتہاد سے متعلق ان تینوں شعبوں کی مختصر سی وضاحت کی جاتی ہے :

(۱) **تنقیحِ مناط** : سے مراد یہ ہے کہ قرآنِ کریم یا حدیث شریف میں ایک حکم کے ساتھ کئی ایسے اسباب و اوصاف مذکور ہوں، جو اس کی علت بن سکتے ہوں، دلائل و قرائن کے ذریعہ ان میں سے کسی ایک کو "علت حکم" قرار دیا جائے اور باقی ان اتفاقی قیود کو نظر انداز کر دیا جائے، جن کا حکم میں کوئی دخل نہیں ــــ "وذالك ان يكون الوصف المعتبر فی الحكم مذكورا مع غيره، فينقح بالاجتهاد حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى[۱]"۔

مثلاً ایک دیہاتی صحابیؓ نے حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے کہا کہ اے اللہ کے رسول! میں تو برباد ہو گیا، آپؐ نے فرمایا کیا بات ہے؟ انہوں نے کہا، میں نے روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا۔ آپؐ نے بطور کفارہ انہیں ایک غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ــــ عن ابی هریرةؓ قال: اتاه رجل فقال یا رسول الله! هلكت قال، وما اهلكك؟ قال، وقعت على امرأتی فی رمضان، قال، هل لك ان تعتق رقبة[۲] الخ"۔

اس روایت میں غور کرنے سے اصل سببِ حکم کے علاوہ چند اور اسباب و اوصاف کا بھی پتہ چلتا ہے، جیسے سائل کا دیہاتی ہونا، رمضان کے مہینہ میں جماع کرنا، بحالتِ روزہ جماع کرنا، اپنی زوجہ کے ساتھ جماع کرنا وغیرہ، جب کہ اصل سببِ حکم تو کسی بھی عاقل و بالغ مسلمان کا کسی بھی رمضان میں کسی بھی عورت کے ساتھ جماع کرنا ہے، لہٰذا اس اصل سبب کے علاوہ سابق میں ذکر کردہ تمام اسباب و اوصاف، اتفاقی قیود قرار پائیں گی، جن کا حکم میں کوئی دخل نہیں، اور یہی تنقیحِ مناط ہے۔

(۲) **تخریجِ مناط** : سے مراد یہ ہے کہ کسی خاص مسئلہ میں علتِ حکم کی صراحت کے بغیر شریعت کوئی حکم دے اور مجتہد اپنی تحقیق و اجتہاد سے اس کی کوئی علت متعین کرے، اور پھر اشتراکِ علت کی صورت میں اس حکمِ منصوص کو دوسرے غیر منصوص مسائل اور واقعات پر

---

(۱) الموافقات، ج ۴، ص ۶۰۔ (۲) ترمذی شریف، ج ۲، ص ۱۵۶۔

نافذ کرے ـــــــ "والثانی المسمی بتخریج المناط وھو راجع الی ان النص الدال علی الحکم لم یتعرض للمناط فکانہ اخرج بالبحث وھو الاجتھاد والقیاس"[1]

مثلاً شارع علیہ السلام علتِ حکم کی صراحت یا مدارِ حکم کی تعیین کے بغیر سونا، چاندی، گیہوں، جو، کھجور اور نمک میں ربوا کو حرام قرار دیا ہے ـــــــ "عن عبادۃ بن الصامت رض قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، الذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ، والبر بالبر والشعیر بالشعیر، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء یدا بید فاذا اختلفت ھذہ الاصناف فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدا بید"[2]۔

اب مجتہدین نے اپنی آخری کوشش علت حکم کی یافت میں صرف کردی اور پتہ چلایا کہ مدارِ حکم ثمنیت اور طعم (یعنی کسی شئی کا قابلِ قیمت اور خوردنی ہونا) یا جنس و قدر ہے (یعنی دو چیزوں کے درمیان جنس اور وزن و پیمائش میں اتحاد کا ہونا) پس شریعت کے ایسے احکام جن میں حکم کی علّت صریح اور واضح نہ ہو، مجتہد کا اپنے اجتہاد سے علتِ حکم کو متعین کرنا "تخریجِ مناط" ہے۔

(۳) **تحقیقِ مناط**: کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ غیر منصوص مسائل اور واقعات کے بارے میں یہ تحقیق کرنا کہ وہ (یعنی غیر منصوص مسائل) اس قاعدہ کلیہ کا مصداق بن رہے ہیں، یا نہیں، جس کا ثبوت نص یا اجماع سے ہو، اگر وہ قاعدہ کلیہ کا مصداق بن رہے ہوں تو اس کا حکم ان پر بھی نافذ ہوگا، مثلاً حالتِ احرام میں اگر کوئی شکار کرے تو قرآنی نص کے مطابق اس پر کفارہ شکار کے مماثل ہوگا ـــــــ "یایھا الذین اٰمنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم"[3]۔

پس کفارہ کا شکار کے مماثل ہونا منصوص قاعدہ کلیہ ہے، لیکن یہ تحقیق کہ آیا نیل گائے گائے کے مماثل ہے یا نہیں؟ تحقیق مناط ہے۔ ایسے ہی اگر کوئی چوری کرے تو نص قطعی کی

---

(۱) الموافقات، ج ۴، ص ۶۰۔ (۲) مسلم، احمد، نسائی وغیرہ۔

(۳) سورۃ المائدہ۔ آیت ۹۵۔

رو سے اس کے ہاتھ کاٹ دیے جائیں گے ——— "والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما جزاءً بما کسبا نکالا من اللّٰہ"[1]

پس سرقہ کے ثبوت پر چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا منصوص قاعدہ کلیہ ہے۔ لیکن یہ تحقیق کہ جیب کترنا، کفن چرانا سرقہ ہے؟ "تحقیق مناط" ہے ——— اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ "علت حکم" جس کا ثبوت نص یا اجماع سے ہو ——— کے بارے میں یہ تحقیق کرنا کہ وہ نئے پیش آنے والے مسائل اور جزئیات میں پائی جاتی ہے یا نہیں۔ مثلاً بلی کے بارے میں حدیث شریف میں ہے کہ اس کا جھوٹا نجس نہیں ——— "انھا لیست بنجس۔ انھا من الطوافین علیکم والطوافات"[2]

اس نص کی روشنی میں اس حکم کی علت بلی کا طوافین (بار بار آمد و رفت کرنے والی چیزوں) میں سے ہونا ہے لیکن یہ تحقیق کرنا کہ آیا چوہے اور دوسرے حشرات الارض میں یہ علت پائی جاتی ہے یا نہیں، تحقیقِ مناط ہے ——— "فاما الاول فھو الاجتھاد المتعلق بتحقیق المناط۔۔۔۔ معناہ ان یثبت الحکم الشرعی بمدرکہ الشرعی، لکن یبقی النظر فی تعیین محلہ"[3]

ائمہ اربعہ کے عہد اور ان کے بعد بھی ایک عرصہ تک کارِ اجتہاد کے ان تینوں شعبوں سے استفادہ کیا جاتا رہا اور اس میں کوئی قباحت محسوس نہیں کی گئی، البتہ بعد کو چل کر، خاص کر سلطنتِ عباسیہ کے زوال کے بعد کارِ اجتہاد کا ایک بڑا حصہ آپ سے منقطع ہو گیا۔ لیکن اسی کے ایک حصہ یعنی "تحقیقِ مناط" (جس کا قدرے وضاحت کے ساتھ اوپر تذکرہ کیا گیا ہے) کو ابدی ضرورت کے تحت علماء نے باقی رکھا، یہی وہ قسم ہے جو علم فقہ کو نئی ضروریات اور جدید پیش آنے والے مسائل کے بارے میں شرعی حکم کی یافت کے لئے زندہ، کارکرد اور ہر طرح کے جمود و اضمحلال سے محفوظ رکھتی ہے۔

شرائطِ اجتہاد

اجتہاد کی تعریف، بلکہ اس کے نام ہی سے واضح ہے کہ یہ ایک بڑا نازک اور اہم کام ہے،

---

(۱) سورۃ المائدہ، آیت ۳۸۔ (۲) ترمذی، مشکوٰۃ۔

(۳) الموافقات، ج ۴، ص ۵۰۔

جس میں شرعی مآخذ کی روشنی میں غیر منصوص مسائل کا استنباط کرنا پڑتا ہے، اس لئے فطری بات ہے کہ اس کے لئے تقویٰ، خدا ترسی اور عدل و ثقاہت کے ساتھ ساتھ غیر معمولی علمی تبحر اور انتہائی فہم و فراست درکار ہوتی ہے، اس لئے اصولیین اور اسلامی قانون کے ماہرین نے کارِ اجتہاد انجام دینے والوں کے لئے چند شرطوں اور صلاحیتوں کو ضروری قرار دیا ہے، جن کے بغیر انہیں اس راہ میں ایک قدم رکھنا بھی جائز نہیں۔ ذیل میں انہیں شرطوں کو ایک خاص ترتیب سے پیش کیا جاتا ہے:

(۱) ان میں سب سے اہم اور بنیادی شرط تقویٰ اور خدا ترسی ہے کہ اس کے بغیر مسائل کی صحیح تخریج تقریباً ناممکن ہے۔ اس جوہر کے بغیر جو بھی اس راہ میں قدم رکھے گا خوفِ خدا اور عند اللہ جوابدہی کا احساس نہ ہونے کی وجہ سے کوشش کرے گا کہ احکام شرع کا بوجھ سر سے اتارا جائے اور شریعت کو اپنی ہوس اور خواہش کا تابع بنایا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام ائمۂ مجتہدین علمی تبحر اور فہم و فراست کے ساتھ عدل و خدا ترسی میں بھی مشہور زمانہ تھے ــــــ "وهنالك نجد الائمة الذين اوسرثوا من بعدهم ذالك الفقه العميق كانوا ممن اشتهروا بالورع قبل ان يشتهروا بالفقه واخبارهم ناصحة بالنوس والمعرفة"(۱)

(۲) عربی زبان میں مہارت: عربی زبان قرآن و حدیث کی زبان ہے، اسی میں مذہب کے اصلی الفاظ اور دینی اصطلاحات ہیں، اس سے مکمل واقفیت کے بغیر اسلامی نظامِ حیات سے براہِ راست واقفیت اور اس کے عظیم الشان ذخیرہ سے نہ صحیح اور نہ زندہ تعلق استوار ہو سکتا ہے اور نہ اس سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ ترجمے خواہ کتنی ہی مہارت سے کیوں نہ کئے گئے ہوں کسی بھی اصل کتاب کی تمام کیفیات کے حامل نہیں ہو سکتے، چہ جائیکہ قرآن و حدیث کہ جن کی مختصر سی عبارت بھی معانی و فکر سے لبریز ہوتی ہے۔ اسی لئے عربی زبان اور اس سے متعلق علوم، لغت، صرف، نحو اور اصولِ بلاغت پر بھی دسترس ضروری ہے۔ ہاں یہ لازم نہیں کہ ان علوم میں بھی اجتہاد کا درجہ حاصل ہو، بلکہ بوقتِ ضرورت ان علوم سے متعلق کتابوں کی مراجعت کر سکے، یہ بات بھی کافی ہے ــــــ "وسادسها علم العربية لغة ونحواً وتصريفا

---

(۱) اصول الفقہ لابی زہرہ۔ ص ۳۶۵۔

فلتعرف القدر الذی یفهم بہ خطاب العرب وعاداتهم فی الاستعمال الی حد یمیز به من صریح الکلام وظاہرہ و مجملہ ومبینہ وحقیقتہ ومجازہ وعامہ وخاصہ الی غیر ذالک ولیس علیہ ان یبلغ مبلغ خلیل بن احمد[1]"۔

(۳) قرآن وحدیث کا علم: قرآن وحدیث کی تعلیمات اور مضامین کا اجمالی، لیکن جامع اور محیط خاکہ مجتہد کو مستحضر رہنا چاہئے، خصوصیت کے ساتھ ان آیات واحادیث پر گہری نگاہِ کامل دست رس اور مکمل بصیرت ہونی چاہئے، جن کا تعلق احکام ومسائل سے ہو، عام علمار کی تشریح کے مطابق ایسی آیات ۵۰۰ اور احادیث تقریباً ۳۰۰۰ ہیں، لیکن اس سے مقصود فقہی اور قانونی آیات واحادیث کو ایک خاص عدد میں منحصر کرنا نہیں، یہ تعداد دراصل ان آیات واحادیث کی ہے جو بہ صراحت اصول تشریع واحکام سے متعلق ہیں، ورنہ محقق مفسرین ومحدثین نے اس سے کہیں زیادہ آیات واحادیث سے مسائل کی تخریج کی ہے — "ان غالب القرآن لا یخلوا من ان یستنبط منہ حکم شرعی ..... فان احکام الشرع کما تستنبط من الاوامر والنواھی کذالک تستنبط من الاقاصیص والمواعیظ ونحوھا[2]"۔

قرآنِ کریم اور ذخیرۂ حدیث کا حافظ ہونا ضروری نہیں، البتہ امام شافعیؒ حفظ قرآن کو ضروری قرار دیتے ہیں — "وروی عن الامام الشافعیؒ انہ اشترط حفظ کلہ واستیعابہ لکل ما اشتمل علیہ[3]"۔

اس باب میں پسندیدہ اور معتدل بات یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے احکام ومسائل سے متعلق حصہ کا حافظ ہونا بہتر ہے — علم قرآن وحدیث کے ذیل میں ناسخ ومنسوخ کی پہچان اور شناخت بھی ضروری ہے۔ ان سے واقفیت کے بغیر کسی بھی مسئلہ میں فتویٰ دینا، یا کسی اصل شرع سے مسئلہ کی تخریج کرنا فتنہ اور لغزش سے خالی نہیں — "وان یکون عالما بما نسخت احکامہ منہا علی فرض ان فیہا ناسخا ومنسوخا[4]"

---

(۱) الابہاج فی شرح المنہاج، ج ۳، ص ۲۵۵ - (۲) شرح ابن بلدان علی روضۃ الناظر ج ۲، ص ۴۰۲ بحوالہ الاسلامی عقائد

(۳) اصول الفقہ لابی زہرہ - ص ۳۵۹ - (۴) اصول الفقہ لابی زہرہ - ص ۳۵۸ -

علم حدیث میں متواتر مشہور اور خبر واحد کی شناخت اور متعارض روایات کے درمیان تطبیق یا ترجیح کے اصول اور طریق کار سے واقفیت، نیز جرح و تعدیل یا فن اسماء الرجال پر نگاہ ہونا بھی ضروری ہے، جس سے حدیث کی صحت وسقم اور ناقلین حدیث کا قابل اعتبار ہونا اور نہ ہونا معلوم ہوتا ہے —— تدوین فقہ کے ابتدائی دور میں چونکہ یہ تمام بحثیں مرتب نہیں تھیں، اس بنا پر مجتہد کے لئے ان کو محفوظ اور مستحضر رکھنا ضروری تھا۔ ہمارے دور میں جب کہ حدیث اور متعلقات حدیث پر نہایت محققانہ بحثیں کتابی شکل میں محفوظ و مرتب ہو چکیں، اس باب میں اتنی صلاحیت کہ بوقت ضرورت متعلقہ کتب سے استفادہ کیا جا سکے کافی ہوگی۔

(۴) اجماعی احکام اور اختلافی مسائل کی شناخت بھی مجتہد کے لئے لازمی ہے، تاکہ کسی مسئلہ میں ایسا فیصلہ اور فتویٰ نہ دے بیٹھے جو خارق اجماع ہو، فقہاء اور اصولیین کے درمیان جن مسائل پر اتفاق رائے نہ ہو سکا ان کی واقفیت مجتہد کے اندر مختلف فیہ مسائل میں تقابل اور ترجیح کی صلاحیت اور استدلال و استنباط کی قوت پیدا کرتی ہے۔ تاہم ان تمام مسائل کا زبانی یاد رکھنا ضروری نہیں، اس باب میں بھی اتنی صلاحیت کافی ہوگی کہ بوقت ضرورت متعلقہ کتب کی مراجعت کر کے ان کا استحضار کیا جا سکے —— "ولیس المراد ان یحفظ کل مواضع الاجماع حفظاً یستظھرہ فی عامۃ احوالہ، بل المراد ان کل مسئلۃ یتصدی لد راستھا یکون علی علم بموضع الاجماع فیھا ان کان اجماع و موضع الاختلاف ان کان اختلاف"[1]۔

(۵) **علم اصول الفقہ**: مجتہدین کے اوصاف و شرائط بحث و تحقیق کا اہم ترین موضوع ہیں، اس باب میں متقدمین اور متاخرین کی گرانقدر تصنیفات ہیں، ان تمام شرائط و اوصاف کو اختصار کے ساتھ یوں کہا جا سکتا ہے کہ کسی فقیہ کے لئے علم اصول فقہ میں مہارت کے بغیر اجتہاد جائز نہیں۔ اس میں بھی خاص کر قیاس اور اس کے ارکان و شرائط کا علم، نیز مختلف دلائل میں ترتیب و ترجیح کے اصول و طریقۂ کار سے واقفیت بھی ضروری ہے —— "لابد ان

---

(۱) اصول الفقہ۔ ص ۳۶۰۔

بعرفہ ویعرف شرائطہ المعتبرۃ لانہ قاعدۃ الاجتہا، والموصل الی تفاصیل الاحکام التی لاحصر لہا۔"[1]

(۶) مقاصد شریعت : اہلیت و شرائطِ اجتہاد کی اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے مقاصدِ شریعت کے بارے میں بھی کچھ عرض کر دینا ضروری ہے۔ اسلامی شریعت اور قانون کوئی منجمد اور ساکن شریعت نہیں، یہ شریعت عہدِ رسالتؐ اور ابتدائے اسلام میں بھی ایک زندہ شریعت تھی اور اسلامی تاریخ کے ہر دور میں ایک زندہ شریعت رہی اور اس زمانہ میں بھی وہ حقیقۃً ایک زندہ اور ترقی یافتہ قانون کی صلاحیت رکھتی ہے، اسلامی قانون کی اس کامیابی کی سب سے بڑی وجہ شریعت کے عطا کردہ ایسے وسیع اور ہمہ گیر رہنمایانہ اصول ہیں جو ہر زمانہ اور تمام حالات میں انسانی معاشرے کی عادلانہ تنظیم کے لئے یکساں مفید اور قابلِ عمل ہیں، ایسی صورت میں مجتہد کے لئے ایک ضروری شرط یہ ہے کہ وہ شریعت کے مقاصد، اس کے مزاج و مذاق اور اس کی روح سے واقف ہو، اور پھر احوالِ ناس کے تغیر اور عرف و عادت کی تبدیلیوں سے پیدا شدہ نئے مسائل و مشکلات کا اسلامی حل پیش کرے، اس بصیرت کے ساتھ احکام میں جو بھی تغیر و تبدیلی ہوگی، یا نئے پیش آمدہ مسائل میں شرعی حکم کی یافت کی جائے گی، وہ عین شریعت کے مطابق ہی ہوگی۔ اس کی مثال میں عہدِ صحابہؓ و تابعین کی بہت سی مثالیں بھی پیش کی جاسکتی ہیں۔

مجتہد کی اقسام

اسلامی قانون کے ماہرین نے علمارِ فقہ کو کم و بیش چھ طبقوں میں تقسیم کیا ہے (۱) مجتہد کامل (۲) مجتہد فی المذہب (۳) مجتہد فی المسائل (۴) اصحابِ تخریج (۵) اصحابِ ترجیح (۶) اصحابِ تمیز۔ موخر الذکر چاروں طبقات کا شمار ایک طرح سے "علمارِ مقلدین" ہی میں ہوتا ہے، موضوع بحث چونکہ اجتہاد ہے، اس لئے ذیل میں طبقاتِ فقہار کی صرف ان ابتدائی قسموں کا ذکر کیا جاتا ہے جو تخریجِ احکام میں مکمل یا کچھ نہ کچھ اجتہاد سے کام لیتے ہیں۔

---

(۱) شرح الاسنوی، ج ۳، ص ۳۱۰۔ بحوالہ اسلامی عدالت۔

مجتہد کامل

ان میں سرِ فہرست مجتہدین کامل کا شمار ہوتا ہے، یہ حضرات کسی دوسرے فقیہ مجتہد کی تقلید کے بغیر اپنی دینداری و خدا ترسی اور بے پناہ علمی صلاحیت کی بنا پر براہِ راست کتاب و سنت سے اصول و قواعد کا استنباط بھی کرتے ہیں اور پھر ان کی روشنی میں احکام و مسائل کی تخریج بھی۔

"و فی الجملة یسلکون کل سبل الاستدلال التی یرتؤونها و لیسوا فیها تابعین لاحد فهم الذین یسمون المناهج لانفسهم و یفرعون الفروع التی یرونها"[1]

اس زمرہ میں بالاتفاق، فقہاءِ صحابہؓ، اور فقہاءِ تابعینؒ میں سے ائمۂ اربعہ کے علاوہ محمد الباقرؒ، جعفر الصادقؒ، سعید بن المسیبؒ، اوزاعیؒ، ابراہیم نخعیؒ، سفیان ثوریؒ، لیث بن سعدؒ، ابو ثورؒ، اور صحیح تر قول کے مطابق صاحبین اور امام زفر رحمہم اللہ کا شمار بھی اسی طبقہ میں ہوتا ہے۔

مجتہد منتسب

دوسری قسم ان مجتہدین کی ہے، جنہیں منتسب مجتہدین فی المذہب کہا جاتا ہے، یہ حضرات اصول میں تو کسی مجتہدِ کامل کے مقلد ہوتے ہیں، لیکن احکام کے استنباط اور مسائل کی تخریج میں خود بھی اجتہاد سے کام لیتے ہیں۔ مثلاً علماء حنفیہ میں حسن بن زیاد، ابو الحسن کرخی، ہلال الرائی، ابو بکر الاصم رحمہم اللہ تعالیٰ ——— "هذه الطبقة الثانية و يسمون المنتسبين و هم الذين اختاروا اقوال الامام فی الاصل و خالفوه فی الفرع"[2]

مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ سوائے ائمۂ اربعہ کے "مجتہدین صحابہ و تابعین" میں سے ہر ایک کا مسلک اور مذہب بتدریج دنیا سے مفقود ہوتا گیا۔ اب کچھ فقہ و حدیث کی مختلف کتابوں میں ان حضرات کے اقوال ملتے ہیں۔ بعد کو چل کر جب ائمۂ اربعہ کی جامع و ہمہ گیر فقہ کو مرتب و مدون شکل میں محفوظ کر لیا گیا تو اجتہاد کا یہ سلسلہ از خود منقطع ہو گیا، اور جمہور علماءِ امت نے ان چاروں مذہبوں میں سے

---

(۱) اصول الفقہ لابی زہرہ، ص ۳۰ (۲) اصول الفقہ لابی زہرہ، ص ۳۶۹۔

کسی ایک کی تقلید ہی کو ضروری قرار دیا ہے ——— "انعقد الاجماع علی عدم العمل بالمذاھب المخالفۃ للائمۃ الاربعۃ"(۱) ——— ولما اندرست المذاھب الحقۃ الا ھذہ الاربعۃ کان اتباعھا اتباعًا للسواد الاعظم والخروج عنھا خروجًا عن السواد الاعظم(۲)"

اور حقیقت یہ ہے کہ اس بے دینی اور بے ایمانی کے دور میں مذاہب اربعہ میں سے کسی کی تقلید ہی ضروری ہے، ورنہ اگر اجتہاد کی اجازت دیدی جائے تو دین و شریعت کے ساتھ وہ کچھ کیا جائے گا جس کا نقشہ شاعر مشرق نے ان لفظوں میں کھینچا ہے ۔

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں ؛ ہوئے کس درجہ واعظانِ حرم بے توفیق

تجزی اجتہاد

اجتہاد کے بارے میں جن نکات اور موضوعات پر بحث و تحقیق ہوتی ہے، ان میں ایک اہم ترین بحث تجزی اجتہاد، یعنی کسی خاص شعبۂ دین میں اجتہاد کی ہے۔ اس مسئلہ کی اہمیت اس لئے بھی ہے کہ فی زمانہ ایک طرف عربیت، علوم قرآن، معارفِ حدیث، اصولِ تشریع، فقہی فروعات اور احکام مسائل کی جامع ہستی "مجتہد مطلق" کا وجود نایاب اور محال ہے، تو دوسری طرف احوال ناس کے تغیر اور عرف و عادات کی تبدیلی خاص کر دور حاضر کی حیرت انگیز ایجادات و اکتشافات اور دنیا کے معاشی اور سیاسی انقلابات نے ایسے مسائل پیدا کر دیے ہیں جو عہدِ سلف میں پیش نہیں آئے تھے، ایسی صورت میں جب کہ تمام فقہی ابواب میں اجتہادِ کامل کی صلاحیت رکھنے والی ہستی نہ ہو، آیا یہ بات درست ہوگی کہ کسی شخص کو دین کے خاص شعبہ میں علمی براعت اور کمالِ تحقیق کی وجہ سے مجتہد تسلیم کرلیا جائے اور دوسرے شعبوں میں نہیں ؟ زمانۂ قدیم اور آج کے عہد میں بھی علماء کے درمیان اس باب میں اتفاقِ رائے نہ ہو سکا، امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے فقہاء اسے ناجائز کہتے ہیں: .... واختار طائفۃ نفیہ مطلقًا...... بعض فقہاء اسے علم فرائض کی حد تک جائز تسلیم کرتے ہیں، مگر دوسرے شعبہائے دین میں اس کی اجازت نہیں دیتے، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ کسی بھی مکمل فقہی باب میں تو تجزی درست ہے،

---

(۱) فتح القدیر۔ (۲) عقد الجید، ص ۳۵۔

لیکن یہ درست نہیں کہ ایک باب کے کسی خاص مسئلہ میں کوئی مجتہد ہو اور اسی باب کے دوسرے مسئلہ میں نہ ہو ——— "واختار طائفة نفيه مطلقاً وقيل لا يتجزا وقيل يتجزا في باب لا في مسئلة، وقيل في الفرائض لا في غيرها"[1]

لیکن جمہور کا رجحان اس کے جواز کی طرف ہے ——— وقد حكيت هذه المسئلة في اصول من صاحب وغيرها، وذكر فيها جوازه، وهو قول بعض اصحابنا على ماذكره البستي من مشائخنا وهنا، الغزالي، ونسبه السبكي وغيره الى الاكثر وقال، انه هو الصحيح وقال ابن دقيق العيد وهو المختار"[2]

لیکن اس میں بھی دو احتیاطیں ملحوظ رکھنی ضروری ہیں۔ پہلی یہ کہ جو شخص کسی خاص شعبۂ دین میں اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو، اس کے اندر اپنے موضوع میں کمال تحقیق کے علاوہ وہ عمومی شرطیں اور صلاحیتیں بھی ہوں، جن کا تعلق مطلق اجتہاد سے ہے۔ مثلاً مسائل کی کنہ تک پہونچنا، مفہوم کی تہ کو سمجھنا، دلائل میں امتیاز اور قوتِ استنباط وغیرہ۔ پس جس شخص میں اجتہاد کی یہ عمومی شرطیں اور صلاحیتیں ہوں، اسے کسی خاص شعبۂ دین میں علمی براعت اور کمال تحقیق کی وجہ سے یہ اجازت ہوگی کہ اپنے خاص موضوع سے متعلق باب میں اجتہاد کرے، اور تقلید سے احتراز کرے۔ دوسری بات یہ کہ آج کے ماحول میں جب کہ احکام شرع کا بوجھ سر سے اتارنے کا رجحان بڑھا ہوا ہے، دینی کیفیتیں اور اخلاقی قدریں روبہ زوال ہیں، کسی کو بھی محض کمال تحقیق کی بنا پر اجتہاد کا حق دینا فتنہ سے خالی نہیں۔ اس لئے مناسب ہے کہ کتاب وسنت کے ساتھ فقہاء کے اجماعی اور مختلف فیہ مسائل پر نگاہ رکھنے والے اصحاب بصیرت، اور جدید علوم وفنون کے زمانہ شناس ماہرین ومتخصصین پر مشتمل ایک مجلس کی تشکیل عمل میں لائی جائے، جہاں یہ حضرات جمع ہو کر اجتماعی تبادلۂ خیال، غور وفکر، اور بحث وتحقیق کے ذریعہ مسائل حل کریں، اس طرح کے اجتماعی غور وفکر اور اجتہاد و استنباط کی مثالیں عہد سلف میں بھی ملتی ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد میں فقہاء صحابہؓ کا اجتماع، مدینہ کے فقہاء سبعہ کی مجلسِ فقہ، امام اعظمؒ اور ان کے رفقا کی مجالس اجتہاد

---

(۱) مختصر التحریر، ص ۳۹۸، بہ حوالہ اسلامی عدالت (۲) التقریر والتحریر ج ۲، ص ۲۹۳، بہ حوالہ اسلامی عدالت۔

اس طرف بصراحت رہنمائی کرتی ہے ـــــــ موجودہ دور میں مجامع اور اکیڈمیوں کے ذریعہ اجتماعی غور وفکر اور تبادلۂ خیال کی جو طرح پڑی ہے، وہ اسی صفت کی تجدید اور اس میں توسیع ہے۔ علماء ہند نے بھی اس سلسلہ کی مساعی میں کبھی کوتاہ ہمتی کا ثبوت نہیں دیا۔ مولانا تھانویؒ کا نام اس فہرست میں پیش پیش ہے۔ اللہ کا شکر ہے کہ اسلامک فقہ اکیڈمی نے ہندوستان میں اس کام کو وسیع اور اعلیٰ سطح پر انجام دینا شروع کیا ہے۔ اور حضرت مولانا مجاہد الاسلام صاحب قاسمی کی سرپرستی میں اس کے کام اور اقدام کی جو رفتار ہے وہ نہایت اطمینان بخش اور امید افزا ہے ـــــــ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس چراغ کو ہمیشہ روشن رکھے۔ اور اس کے افادہ واستفادہ کے دائرہ کو وسیع سے وسیع تر فرمائے۔ وماذالك على الله بعزيز۔

تقلید کی شرعی حیثیت

مولانا کمال الدین قاسمی (تخصص فی الفقہ)

تقلید کا مادہ "قلادہ" ہے، باب تفعیل سے "قلد قلادۃ" کے معنیٰ ہار پہننے کے ہیں۔ چنانچہ خود حدیث میں بھی "قلادہ" کا لفظ "ہار" کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے ——— حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

استعارت من اسماء قلادۃ (۱)

انہوں نے حضرت اسماء سے ہار عاریۃً لیا تھا۔

اصولیین کے نزدیک تقلید کے اصطلاحی معنیٰ دلیل کا مطالبہ کئے بغیر کسی امام مجتہد کی بات مان لینے اور اس پر عمل کے ہیں۔ قاضی محمد علی لکھتے ہیں:

التقلید اتباع الانسان غیرہ فیما یقول او یفعل معتقدا للحقیقۃ من غیر نظر الی الدلیل (۲)

تقلید کے معنیٰ یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی دوسرے کی قول و فعل میں دلیل طلب کئے بغیر اس کو حق سمجھتے ہوئے اتباع کرے۔

صاحب مسلم الثبوت نے اس کو مزید وضاحت کے ساتھ لکھا ہے:

التقلید العمل بقول الغیر من غیر حجۃ کاخذ العامی والمجتہد من مثلہ فالرجوع الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم او الی الاجماع لیس منہ وکذا العامی الی المفتی والقاضی الی العدول لایجاب النص ذالک علیہا لکن العرف علی ان العامی

کسی غیر کے قول پر بغیر حجت کے عمل کرنے کا نام تقلید ہے، جیسے عامی اور مجتہد کا اپنے جیسے کے قول کو قبول کر لینا۔ پس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع کی طرف رجوع کرنا تقلید نہیں ہے اور اسی طرح عامی کا مفتی اور قاضی کا عادل عوام کی طرف رجوع کرنا بھی تقلید نہیں ہے، کیونکہ نص ان پر ایسا کرنا واجب

---

(۱) بخاری شریف ۱/۴۶، مسلم شریف ۱/۱۶۰۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۸/۱۱۷۸۔

مقلد للمجتهد، قال الامام و علیه معظم الاصولیین(۱)۔ — قرار دیتی ہے مگر عرف اسی پر ہے کہ عامی مجتہد کا مقلد ہوتا ہے۔ امام الحرمین فرماتے ہیں کہ اکثر علمار اصول کا یہی مذہب ہے۔

اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ اصطلاحی طور پر تقلید کا مطلب یہ ہے کہ جس کا قول حجتِ شرعیہ نہیں ہے، اس کے قول کو مان لیا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا قول حجتِ شرعیہ ہے، اجماعِ امت بھی ایک مستقل حجت ہے۔ اسی طرح قاضی کا گواہوں کی طرف رجوع کرنا بھی تقلید نہیں ہے، کیونکہ نصِ قرآنی "یحکم به ذوا عدل منکم" کے تحت قاضی عادل گواہوں کی گواہی پر فیصلہ کرنے کا پابند ہے۔

تقلید کی قسمیں

تقلید کی دو قسمیں ہیں۔ تقلیدِ مطلق، تقلیدِ شخصی۔

تقلیدِ مطلق سے مراد یہ ہے کہ مسائل و احکام کی تحقیق میں انسان کسی ایک فقیہ کا پابند ہو کر نہ رہ جائے، بلکہ مختلف مسائل میں مختلف اصحابِ علم سے فائدہ اٹھائے۔ یہ تقلید ہر زمانہ میں ہوتی رہی ہے۔ خود قرآن اس تقلید کا حکم دیتا ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے:

یا ایها الذین اٰمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم(۲)۔ — اے ایمان والو! اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرو اور تم میں جو صاحب امر ہیں ان کی اطاعت کرو۔

اس آیتِ کریمہ میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد "اولی الامر" کی اتباع کا حکم فرمایا گیا ہے۔ "اولی الامر" سے کون لوگ مراد ہیں؟ اگرچہ اس میں علماء کی رائیں مختلف ہیں، لیکن اکثر مفسرین اس سے فقہاء اور علماء مراد لیتے ہیں۔

حاکم نے حضرت عبد اللہ ابن جابر کا قول نقل کیا ہے:

اولی الامر منکم۔ قال الفقه والخیر(۳)۔ — اولی الامر سے مراد اصحابِ فقہ و خیر ہیں۔

---

(۱) فواتح الرحموت علی المستصفی ۲/۴۰۰ (۲) سورۂ نساء ۵/۵۹ (۳) مستدرک ۱/۱۲۳۔

ترجمان القرآن میں حضرت ابن عباسؓ کی بھی یہی تفسیر نقل کی گئی ہے۔

اولی الامر یعنی اهل الفقه والدین۔(۱)	اولی الامر سے اصحاب فقہ اور اہل دین مراد ہیں۔

تابعین میں، جیسے: عطاء، حسن بصری وغیرہ سے بھی اولی الامر کے معنیٰ اہلِ علم اور اصحابِ فقہ کے منقول ہیں۔

آیتِ مذکورہ کے علاوہ قرآن پاک کی بعض اور آیات (النساء، توبہ) میں بھی اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔ حدیثیں تو اس پر کثرت سے شاہد ہیں اور صحابہؓ کا طرزِ عمل بھی تقلید مطلق کی تائید میں ہے۔

تقلیدِ شخصی

تقلید کی دوسری قسم تقلید شخصی ہے۔ یعنی کسی ناواقف کے کسی متعین شخص کے علم و گمان پر بھروسہ کرکے اسی کے بتائے ہوئے طریقۂ کار پر عمل کرنے کو تقلید شخصی کہتے ہیں۔

مشہور حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ ابن جبلؓ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا، تاکہ وہ لوگوں کو دین کے مسائل بتائیں اور فیصلہ کریں:

عن معاذ ان رسول الله صلی الله علیه وسلم بعث معاذا الی الیمن۔ فقال کیف تقضی فقال اقضی بما فی کتاب الله قال فان لم یکن فی کتاب الله قال فبسنة رسول الله صلی الله علیه وسلم ۔ ۔ ۔ ۔ قال ان لم یکن فی سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم۔ قال اجتهد رائی الخ(۲) ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔	حضرت معاذؓ سے مروی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذؓ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو ان سے پوچھا کہ لوگوں کے مسائل کو حل کیسے کروگے؟ انہوں نے کہا، قرآن سے، آپؐ نے پوچھا، اگر قرآن میں نہ ملے، تو انہوں نے کہا، سنتِ رسولؐ سے، آپؐ نے پھر پوچھا اگر سنتِ رسولؐ میں نہ ملے تو کیسے فیصلہ کروگے؟ تو انہوں نے کہا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔

یہ حدیث اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اگر مجتہد کوئی مسئلہ کتاب و سنت میں نہ پائے تو

---

(۱) مستدرک ۱/۱۲۳۔ (۲) ترمذی ۱/۲۴۷۔

اجتہاد کر سکتا ہے، اور لوگوں کے لئے اس کی اتباع و تقلید ضروری ہو گی۔ پس گویا اہل یمن کو حضرت معاذؓ کی شخصی تقلید کا حکم دیا گیا۔

ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا:

اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر، ھذا حدیث حسن۔(۱)	حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دین کے معاملہ میں میرے بعد تم لوگ حضرت ابو بکرؓ اور عمرؓ کی اقتداء کرو۔

اس حدیثِ پاک میں آپؐ نے نامزد کر کے لوگوں کو حضرت ابو بکرؓ و حضرت عمرؓ کی اتباع و تقلید کا حکم فرمایا۔

صحابہؓ کے عہد میں گو تقلید شخصی اس درجہ مروج نہیں تھی، جیسی آج ہے، لیکن اس کے باوجود لوگ بعض مواقع پر کسی ایک ہی صحابی کے قول پر عمل کرتے تھے اور انہیں کی اتباع و تقلید کو پسند کرتے تھے۔ چنانچہ اہلِ مدینہ زید بن ثابتؓ کے قول کو ترجیح دیتے تھے، اہلِ مکہ حضرت ابن عباسؓ کے قول کو زیادہ قوی مانتے تھے۔

تقلید شخصی کی ایک اور واضح مثال یہ ہے کہ تراویح کی نماز آپ نے چند ہی دن باجماعت ادا فرمائی تھی اور کتنی رکعت ادا فرمائی تھی اس میں بھی اختلاف ہے۔ پھر نہ آپؐ نے زندگی میں باجماعت ادا کی، اور نہ حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ میں ادا کی گئی۔ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ رمضان کے مہینہ میں مسجد میں تشریف لے گئے تو دیکھا کہ لوگ تنہا تنہا تراویح کی نماز ادا کر رہے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے تمام صحابہؓ کو ایک امام کے پیچھے جمع کر دیا، لوگوں نے بلا چون و چرا اس کو مان لیا اور حضرت ابی ابن کعبؓ کے پیچھے نماز پڑھنے لگے۔(۲)

اب تقلیدِ مطلق کافی نہیں

موجودہ دور میں اگر تقلید مطلق کی اجازت دیدی جائے تو دین محض کھلونا بن کر رہ جائے گا، اور اسلام کی شکل مسخ ہو کر رہ جائے گی۔ اس لئے کہ ہر مجتہد کے یہاں نادر اور شاذ اقوال موجود ہیں،

---

(۱) ترمذی، ۲/۲۰۷۔ (۲) بخاری شریف ۱/۲۶۹

جو خواہشاتِ نفس کے لئے مہمیز ہیں۔ لوگ سہولت کے لئے اسی کو تلاش کرتے پھریں گے، اس سے تحفظ کا واحد نسخہ تقلید شخصی ہے اور مصلحتِ دین کے لئے اس طرح کا لزوم کوئی نئی بات نہیں، اس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن لغتِ قریش پر اترا تھا، کچھ دنوں کے بعد جب دوسرے قبیلے کے لوگ مسلمان ہونے لگے تو صرف لغتِ قریش میں لوگوں کو دقت ہونے لگی، اب آپؐ نے لوگوں کی سہولت کے لئے اللہ سے دعا فرمائی، اللہ تعالیٰ نے اس دعا کو قبول فرمایا اور قرآن کو سات لغات پر نازل کیا گیا۔

ارشادِ نبویؐ ہے:

انزل القرآن علی سبعة احرف۔[1] قرآن کو سات لغتوں پر نازل کیا گیا۔

لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد عہد صحابہؓ میں جب عجم کی فتوحات ہوئیں اور قرآن کریم عجم میں آیا تو لغات کا تعدد جو آسانی کے لئے تھا وجہ اختلاف بن گیا۔ چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے لغاتِ سبعہ کی بجائے صرف لغتِ قریش پر قرآن مجید کو جمع کرایا اور دوسری تمام لغات کو ممنوع قرار دیدیا۔ نیز حضرتِ عثمانؓ کے اس فعل کو عام طور پر صحابہؓ نے قبول کیا۔ یہی نوعیت آج تقلید مطلق اور تقلید شخصی کی ہے۔ خیر القرون میں خواہشات اور ہوا کا غلبہ نہیں تھا، اس لئے اس زمانہ میں تقلیدِ مطلق اور شخصی دونوں میں اختیار رہا، جس کو چاہے اختیار کرے۔ لیکن بعد کے حالات ایسے نہیں رہے اس لئے اس کے سوا چارہ نہیں رہا کہ تقلیدِ شخصی کو ضروری قرار دیا جائے۔[2]

چنانچہ محدث الہند حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی لکھتے ہیں:

وبعد المائتین ظهر فیهم التمذهب للمجتهدین باعیانهم وقل من کان لا یعتمد علی مذهب مجتهد بعینه وکان هذا هو الواجب فی ذالك الزمان۔[3]

اور دوسری صدی کے بعد لوگوں میں متعین مجتہدین کا مذہب اختیار کرنا شروع ہوا اور ایسے لوگ بہت کم تھے جو متعین مجتہد کے مذہب پر اعتماد نہ کرتے ہوں اور اس زمانہ میں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ یہ واجب تھا۔

اور یہ تقلید شخصی بھی اب ائمہ اربعہ کی تقلید میں منحصر ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے

---

(۱) ترمذی ۲۰/۱۲۲۔ (۲) بخاری ۷۴۶/۲ (۳) انصاف/۵۹۔

ائمۂ اربعہ کی اتباع کو سوادِ اعظم کی اتباع قرار دیا ہے:

ولما اندرست المذاهب الحقة الاهذه الاربعة كان اتباعها اتباعا السواد الاعظم الخروج عنها خروجا عن السواد الاعظم۔[1]

جب صرف چار مذاہب کے علاوہ دوسرے تمام مذاہب مٹ گئے، تو ان مذاہبِ اربعہ کی اتباع کرنا سوادِ اعظم کی اتباع ہے اور ان مذاہب سے نکل جانا سوادِ اعظم سے نکل جانا ہے۔

- - - - - - - - - - -

علامہ ابن ہمام نے ائمۂ اربعہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے مذہب پر عمل نہ کرنے پر اجماع نقل کیا ہے:

انعقد الاجماع على عدم العمل بالمذاهب المخالفة للائمة الاربعة۔

ائمۂ اربعہ کے علاوہ دوسرے تمام مخالف مذاہب پر عمل نہ کرنے پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔

ابن حجر نے لکھا ہے:

اما في زماننا فقال ائمتنا لا يجوز تقليد غير الائمة الاربع الشافعي ومالك وابي حنيفة واحمد بن حنبل۔

رہی ہمارے زمانے کی بات تو ہمارے ائمہ حضرات نے فرمایا کہ ائمۂ اربعہ کے علاوہ کسی دوسرے کی تقلید کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ۔

- - - - - - - - - - - -

شرح مسلم الثبوت میں لکھا ہے کہ ابن صلاح کی رائے بھی یہی ہے کہ ائمۂ اربعہ کے علاوہ کسی دوسرے کی تقلید جائز نہیں۔[2]

---

(۱) عقد الجید۔ ۳۸۔ (۲) فواتح الرحموت علی المستصفی ۲/۴۰۷

مولانا احمد عبدالمجیب قاسمی ندوی
استاذ دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد

فقہی اختلاف اور اس کے چند بنیادی اسباب

اسلام کا نظام قانون ——— بنیادی طور پر جن پاکیزہ عناصر سے مرکب ہے، وہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول ہے، جو اسلامی شریعت کے مرکزی مصادر و مآخذ ہیں، فقہ و قانون کی دنیا میں اسلامی نظامِ قانون، عدل و انصاف، توازن و اعتدال، غلو و تشدد سے اجتناب اور جامعیت و افادیت جیسی امتیازی صفات کے لئے شہرت رکھتا ہے، اس کی وسعت و گہرائی، سہولت پسندی حیرت انگیز بے ساختگی اور لچک اور انسانی فطرت سے ہم آہنگی تمام حقیقت پسندوں کے یہاں مسلّم ہے، جس کا دائرۂ عمل پیدائش سے میراث تک اور عقائد و عبادات سے لے کر معاملات و سیاست وغیرہ امور تک محیط ہے، بلکہ علومِ نبوتؐ کے امین و کاتبِ رسول سیدنا حضرت علیؓ کے مطابق وہ "طریقۂ زندگی کا رہنما ہے" یہ اس کی جامعیت وسعت ہے کہ سائنس و ٹکنالوجی کا یہ عہد جدید اور مستقبل کا کوئی بھی ترقی یافتہ اور عصری تمدن اپنے مسائل و معاملات کے لئے اس کا دامن تنگ نہیں پا سکتا ——— اس کی ترتیب و تدوین اور تالیف و تنظیم ان پاک نفوس اور نابغۂ روزگار علماء و محدثین کے ہاتھوں انجام پائی، جن کے ورع و تقویٰ اور خلوص و للٰہیت پر کوئی شبہہ و کلام نہیں اور جن کی ذہانت و ذکاوت، دانائی و بینائی، فقہی بصیرت، فہم و فراست، دقیق و باریک بین نگاہ اور وسیع و عمیق نظر کی دنیا کے پاس اب کوئی مثال نہیں، جن کے اخاذ ذہن اور نقاد فکر نے کتاب و سنت کی نصوص کی روشنی میں اپنے حکیمانہ اجتہاد، فقیہانہ فہم و تدبر، مسائل کے استنباط میں درایت و روایت پر گہری نظر اور بڑی عرق ریزی، دیدہ وری اور ژرف نگاہی کے بعد فقہی اصول و مبادی کا تعین کیا، اس طرح فقہ اسلامی کو پھلنے اور پھیلنے کا موقع میسر آیا اور تنوع و وسعت کی مزید راہیں نکل آئیں۔

فقہ اسلامی کی ان خصوصیات کی ایک اہم اور بنیادی وجہ فقہی مسائل میں مختلف مکاتب فقہ کا اختلاف ہے، اور یہ یقیناً امت کے لئے رحمت ہے، "اختلاف امتی رحمة" فقہی احکام میں علماء کا اختلاف دراصل عہد صحابہ کے اجتہادی اور مسلکی اختلاف ہی کا طبعی نتیجہ ہے، جس کی مزید تفصیل ذیل کے سطور میں آئے گی۔

عہد رسالت میں احکام و مسائل کے لئے لوگ براہِ راست صاحبِ شریعت سے رجوع کرتے تھے، عام طور پر وحی کے ذریعہ سوالات کے جوابات آجاتے اور کبھی آپؐ اپنے اجتہاد سے، جو خود وحی کا درجہ رکھتا ہے، مسائل حل کرتے اور عہد نبوت میں بعض مرتبہ خود صحابہؓ کا اجتہاد بھی ثابت ہے(۱)۔ اگرچہ کہ اجتہاد کی ضرورت اس زمانہ میں بہت کم پیش آتی تھی اور عملی زندگی میں صحابہؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک ایک حرکت و عمل پر نظر رکھتے تھے، کیونکہ اسوہ اور نمونہ آپؐ کی ذات ہی تھی اور ہر صحابی اپنے اپنے فہم کے مطابق آپؐ کے ارشادات، فتاویٰ و مسائل کو سمجھتے اور محفوظ رکھتے اور علامات و قرائن سے ہر عمل کی قیمت و حیثیت (اباحت، استحباب، وجوب وغیرہ) متعین کرتے۔

لیکن جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو چکی اور خلافتِ راشدہ کا قیام عمل میں آیا اسلامی مملکت کا دائرہ وسیع تر ہوتا گیا اور جدید تہذیب و ثقافت اور تمدن نے نت نئے مسائل پیدا کر دئے، تو شورائی اجتہاد سے بہت سے اہم مسائل حل کئے گئے اور خصوصاً حضرت ابو بکرؓ و حضرت عمرؓ کے عہد میں تو فقہی اختلاف کا دائرہ بہت محدود تھا، نئے پیش آمدہ مسائل میں دونوں عام صحابہؓ سے رجوع کرتے تھے(۲)۔ میراث جدہ کے مسئلہ میں حضرت ابو بکرؓ کا استفسار اور حضرت مغیرہؓ بن شعبہ اور حضرت محمد بن مسلمہؓ کی شہادت اس کی ایک مثال ہے(۳)۔

اسلامی فتوحات کا سلسلہ جب تیزی سے بڑھنے لگا اور صحابہؓ تبلیغ اسلام کی غرض سے مختلف

---

(۱) عہد نبوت میں خود پیغمبر اسلامؐ اور آپ کے صحابہؓ کے اجتہاد کے ثبوت میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ دونوں کا اجتہاد ثابت ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، قاموس الفقہ ج ۱، ص: ۱۷۹، مادہ "اجتہاد"۔

(۲) اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیہ، ص ۳۶۔ (۳) الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، ص ۱۹۔

خطوں اور علاقوں میں پھیل گئے تو ہر صحابی اپنے علاقہ کے مقتدی اور امام ہو گئے وہ حضور اکرمؐ کے ارشادات و فرامین اور آپؐ کے عمل کی روشنی میں مسائل حل کرتے، اگر کسی مسئلہ میں کوئی نصِ شرعی یا عہدِ نبوت کا کوئی نمونہ اپنے یہاں نہ پاتے تو کتاب و سنت کی روشنی میں اجتہاد کرتے، چونکہ یہ ممکن نہیں کہ بیک وقت تمام صحابہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہر وقت اور ہر لمحہ موجود رہے ہوں اور اور آپؐ کی ۲۳ سالہ نبوی زندگی کا مستقل مشاہدہ کر رہے ہوں، اس لئے تمام صحابہ اپنی مرویات میں مختلف تھے اور ہر صحابی حضورؐ سے اخذ کردہ اپنے آثار و احادیث کے مطابق عمل کرتے تھے اور ان ہی کے مطابق فیصلے دیتے تھے ———— اس طرح جن جن علاقوں میں جو صحابہ پھیل گئے، وہاں انکی رائیں کتاب و سنت کی روشنی میں ان کے اجتہاد پر مبنی ہوتی تھیں زیادہ مشہور اور مقبولِ عام ہوئیں اور لازمی طور پر ان صحابہ کی فقہی آراء و اجتہادات کی گہری چھاپ، تلامذہ کے ذریعہ ان علاقوں پر پڑ گئی اور قائم رہی، حضرت عبداللہ بن عباسؓ چونکہ مکہ مکرمہ میں مقیم تھے اور امام شافعیؒ (۱۵۰-۲۰۴ھ) کی زندگی کا ایک طویل حصہ مکہ ہی میں گذرا، اس لئے امام شافعیؒ کے مسلک کی بنیاد اکثر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرویات اور فقہی اجتہادات پر ہے۔ اسی طرح حضرت سالم مدینہ طیبہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے مسلک کے ترجمان تھے، لہٰذا امام مالکؒ (۹۳-۱۷۹ھ) کی فقہ پر اس کا بہت زیادہ اثر ہے اور کوفہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی فقہ کے علمبردار ابراہیم نخعی تھے (وکان ابراھیم لسان فقہاء اھل الکوفہ) اس لئے سیدنا امام ابوحنیفہؒ (۸۰ھ-۱۵۰) کی فقہ پر ابن مسعودؓ کے مسلک اور ان کے فتاوی کا اثر نمایاں ہے۔ اس لحاظ سے مختلف علاقوں میں مختلف فقہی مذاہب ظہور پذیر ہوئے، پھر ان سب میں ہمارے ائمۂ اربعہ کے مذاہب کو دوام و بقاء حاصل ہوا۔

واضح رہے کہ فقہاء کے درمیان اختلاف صرف ان مسائل میں ہے، جن میں روایات دونوں جانب ہوں، جیسے تکبیرات تشریق و عیدین کے مسئلہ میں، اور اختلاف بھی محض ترجیح اور فضیلت میں ہوتا ہے، اس کا مقصد نہ آپسی اختلاف و نزاع ہے، نہ کسی متوازی مذہب و مسلک کی تاسیس۔ ائمۂ فقہ کے ان اختلافات کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلامی فقہ و قانون میں بحث و نظر کے نئے گوشے ابھر کر سامنے آئے اور اس میں ایسی وسعت اور لچک پیدا ہوئی کہ زمان و مکاں کی تبدیلی، زندگی کی گردش اور تہذیب و تمدن کی کروٹ سے بالکل بے پروا ہو کر وہ زمانہ کے ہر جدید تقاضے کی تکمیل

کرسکتا ہے، اور یہی صلاحیت کسی زندہ مذہب کے زندہ قانون وفقہ کی دلیل ہے، اگر یہ اختلاف ائمہ اور اس سے پیدا ہونے والے فقہی نظائر کا ذخیرہ نہ ہوتا تو یہ بھی جمود وتعطل اور عسرت وتنگی کا شکار ہو جاتا۔

اسی لئے حضرت عمر بن عبد العزیز نے نہایت پر اعتماد لہجے میں فرمایا تھا:

ما أحب أن أصحاب رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم لم يختلفوا، لأنه لو كان قولا واحدا، كان الناس في ضيق، وانهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان في سعة"(۱)	میں یہ قطعاً نہیں چاہتا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان اختلاف ہی نہ ہو، اس لئے کہ اگر (کسی مسئلہ میں) اگر ایک ہی قول ہو تو لوگ تنگی میں پڑ جائیں گے، وہ سب ائمہ اور مقتدی ہیں، اگر آدمی ان میں سے کسی ایک کے قول کو بھی اختیار کرے تو سہولت وگنجائش نکل آئے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "اختلاف امتی رحمۃ" کا مفہوم بھی یہی ہے کہ احکام شرعیہ میں اختلاف اور پھر ان میں اجتہاد واستنباط کیا جائے، تاکہ بعد میں آنے والی نسل اس گنجائش سے فائدہ اٹھا سکے۔

کہا جاتا ہے کہ خلیفہ منصور نے ایک مرتبہ حج کے موقعہ پر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے کہا کہ:

"میں چاہتا ہوں کہ مملکت کے تمام شہروں میں آپ کی کتاب کا ایک نسخہ روانہ کروں اور تمام لوگوں کو حکم دوں کہ اس پر عمل کریں"۔

اس پر امام مالکؒ نے فرمایا کہ:

"امیر المومنین! خدارا ایسا نہ کیجئے، اس لئے کہ تمام لوگوں تک آثار وروایات پہونچ چکی ہیں اور ہر قوم اپنی مرویات کے مطابق عمل پیرا ہے، لوگوں کو اسی حال پر چھوڑ دیجئے"۔(۲)

---

(۱)

(۲) دراسات فی الاختلافات الفقہیہ، ص ۹۲۔

ہارون رشید کے بارے میں بھی یہ قصہ مشہور ہے کہ انہوں نے امام مالکؒ سے مشورہ کیا کہ "مؤطا" کو کعبہ میں رکھا جائے اور لوگوں کو اس پر عمل کرنے کا حکم دیا جائے۔"

امام مالکؒ نے کہا:

لا تفعل فان اصحاب رسول اللہ اختلفوا فی الفروع، وتفرقوا فی البلدان وکل سنۃ مضت، قال، وفقك الله، یا ابا عبد الله۔ (حکاہ السیوطی)[1]

ایسا نہ کیجئے، اس لئے کہ مختلف فروعی مسائل میں اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان اختلاف ہے اور تمام صحابہؓ مختلف شہروں میں منتشر ہو گئے ہیں اور ان کے ساتھ تمام حدیثیں بھی پھیل گئی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ فقہائے امت کے درمیان مسائل فقہ میں اختلاف بھی اللہ تعالیٰ کی حکمتِ بالغہ کے تحت ہے، یہ اختلاف محمود بھی ہے اور مطلوب بھی اور بہت سی دینی مصلحتیں اس سے وابستہ ہیں، اس لئے اس سے انکار کی گنجائش ہے نہ اس سے مفر۔

اب ہم مسائل فقہ میں اختلاف کے چند بنیادی اسباب کی طرف اشارہ کرتے ہیں، یوں تو احکام و مسائل میں اختلاف کے بہت سے اسباب ہیں، لیکن ان میں سب سے بنیادی سبب دو ہیں:

۱۔ نصوص شرعیہ میں احتمال کا امکان، اور

۲۔ عقل و فہم کا اختلاف۔

عربی زبان کو یہ امتیاز ہے کہ اس میں بہت سے الفاظ ایسے ہیں جو ایک سے زائد معانی پر دلالت کرتے ہیں اور چونکہ قرآن و حدیث کے لئے اللہ تعالیٰ نے عربی زبان کا انتخاب کیا ہے: "بلسان عربی مبین"۔ اس لئے اس کی بہت سی نصوص میں ایک سے زائد معانی کا احتمال ہے۔ دوسرے خالقِ کائنات نے انسانوں کی عقل و فہم میں ایک دوسرے کے درمیان فرق اور تفاوت رکھا ہے، ظاہر ہے یہ دو بنیادی اسباب وہ ہیں، جن سے آراء و احکام میں اختلاف و تبدیلی یقینی ہے، اس کی ایک مثال یہ ہے کہ قرآن مجید میں ایک آیت ہے: والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء[2]۔ اور ایک آیت ہے: للذین یؤلون من نسائھم۔

---

(۱) الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، ص: ۲۳۔

(۲) بقرۃ: ۲۲۸۔

تربصن اربعۃ اشھر"۔ ان میں "ثلاثۃ قروء" اور "اربعۃ اشھر" پر غور کیا جائے۔ "ثلاثۃ" اور "اربعۃ" نص قطعی ہے اور معنیٰ اور عدد بھی متعین، اس کے مقابلہ میں لفظ "قروء" لغوی اعتبار سے ایک سے زائد معنی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، اس لئے احتمال ہے، جب کہ "اشھر" کے معنیٰ قطعی اور متعین ہیں، ظاہر ہے اس صورت میں اول الذکر (ثلاثۃ قروء) کے فہم میں اختلاف ہوگا اور مؤخر الذکر کے فہم میں اتفاق۔

یاد رہے کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، اور عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ اہلِ کوفہ نے "ثلاثۃ قروء" سے حیض مراد لیا ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، ابن عمرؓ اور زید بن ثابت وغیرہ اہلِ حجاز نے "طہر" مراد لیا۔

کبھی کسی نص کے ثبوت و عدم ثبوت میں اختلاف بھی فقہی آراء میں تبدیلی کا سبب ہوتا ہے، یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نص کسی امام و محدث تک پہونچتی ہے اور کسی کے یہاں نہیں، کسی کے یہاں پایۂ ثبوت اور درجۂ استناد کو پہونچتی ہے اور کسی کے یہاں نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ رجال و رواۃ کی توثیق و تضعیف اور استخراجِ مسائل وغیرہ سے متعلق ہر محدث کے اپنے اصول و ضوابط ہوتے ہیں، تو ممکن ہے کہ ایک محدث اپنے اصول کے لحاظ سے کسی راوی کی توثیق کردے اور دوسرا اپنے اصول کے اعتبار سے نقد و تحقیق کے بعد اسی راوی کی تضعیف کردے، اسی طرح اصولِ حدیث کی بعض اصطلاحات میں محدثین کے درمیان اختلاف بھی نص کے ثبوت و عدم ثبوت پر اثر انداز ہوسکتا ہے، اسی لئے نصوص شرعیہ کی تحقیق و نقد میں حد درجہ احتیاط کی جاتی ہے، کہ مجتہدین کا مرجع اول یہی ہے اور احکامِ شرعیہ کے استنباط میں انہی کو اولین ترجیح حاصل ہے۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ: عبدالوارث بن سعید کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ مکہ میں میری ملاقات امام ابوحنیفہؒ سے ہوئی، میں نے پوچھا، آپ کیا فرماتے ہیں اس شخص کے بارے میں جو ایک چیز فروخت کرتا ہے اور اس کے ساتھ شرط بھی لگاتا ہے؟ امام صاحبؒ نے کہا: بیع بھی باطل اور شرط بھی باطل۔ پھر میں نے ابن ابی لیلی سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا بیع جائز اور شرط باطل۔ پھر میں نے ابن شبرمہ سے یہی سوال کیا، تو انہوں نے کہا بیع بھی جائز اور شرط بھی جائز۔ اس پر میں اپنے

---

(۱) البقرہ: ۲۶۶۔

دل میں یہ کہنے لگا، یا اللہ! عراق کے تین فقہاء ایک مسئلہ پر بھی متفق نہیں؟؟

پھر میں نے امام ابو حنیفہؒ نے ملاقات کی اور ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ کے فتوی سے آگاہ کیا تو امام صاحبؒ نے کہا: "حدثنی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع وشرط" پھر میں ابن ابی لیلیٰ کے یہاں آیا اور ان سے دونوں کے فتوے بیان کیا تو انہوں نے کہا خدا جانے ان لوگوں نے تم سے کیا کہا؟ لیکن میرے پاس ہشام بن عروہ کے واسطے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث آئی کہ: "امرنی رسول اللہ أن اشتری بحریرۃ فاعتقھا فاشترط اھلھا بالولاء لانفسھم فقال رسول اللہ: ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل"۔ اس لئے بیع جائز اور شرط باطل، پھر میں نے ابن شبرمہ سے دونوں کے فیصلے بیان کئے، تو انہوں نے حضرت جابرؓ کی ایک حدیث سنائی کہ: "بعت النبیؐ بعیرا وشرط لی حملانہ الی المدینۃ" اس لئے بیع جائز اور شرط بھی جائز"(۱)۔

کبھی نص شرعی کے فہم اور اس کی تفسیر و توضیح میں اختلاف فقہی اختلاف کا باعث ہوتا ہے، اس طرح کہ مجتہد نص کی نوعیت واضح طور پر سمجھ نہ پائے، یا نص میں کوئی محتمل لفظ ہو، یا اس قدر مجمل ہو کہ مراد واضح نہ ہوتی ہو۔ کبھی مجتہدین کے فہم و فراست میں فرق و تفاوت سے بھی مسائل میں اختلاف ممکن ہے، اور اس کی واضح مثال وہ حدیث ہے، جسے صحیحین نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کیا ہے: غزوہ بنو قریظہ کے موقع پر آپؐ نے تمام مسلمانوں کو بنو قریظہ میں عصر کی نماز ادا کرنے کا حکم فرمایا: "لایصلین احد الا فی بنی قریظۃ"۔ چنانچہ جب سفر شروع ہوا تو عصر کی نماز کا وقت راستہ میں شروع ہوگیا۔ اب یہاں نص کے فہم میں اختلاف ہوا، بعض نے کہا کہ چاہے وقت شروع ہو جائے ہم بنو قریظہ ہی میں نماز پڑھیں گے، اور بعض نے کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا یہ مفہوم نہیں، اور انہوں نے نماز ادا کرلی، جب حضورؐ تشریف لائے اور واقعہ سے آگاہ کیا گیا تو آپؐ نے دونوں کی تصویب فرمادی(۲)۔

---

(۱) ضحی الاسلام (احمد امین) ج ۲، ص: ۱۶۷۔

(۲) صحیح بخاری، ج ۲، ص: ۵۹۱، باب: مرجع النبی من الاحزاب ومخرجہ الی بنی قریظہ۔ مطبع رشیدیہ دہلی۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چونکہ صرف ایک حج فرمایا، اس موقع پر تمام صحابہؓ مناسکِ حج کا بغور مشاہدہ کر رہے تھے، آثار و قرائن کے تحت کسی نے کسی عمل کو وجوب پر محمول کیا، کسی نے استحباب پر، اسی طرح روایات کا اختلاف اور ہر صحابی کے فہم و ادراک میں اختلاف نے مختلف و متضاد روایات کا ایک ذخیرہ جمع کر دیا، چنانچہ ہماری فقہ کی کتابوں میں فقہاء و علماء کے درمیان اس باب میں جو علمی و فقہی اختلاف ہے وہ اہلِ علم سے مخفی نہیں۔

اسی طرح مختلف متعارض نصوص کے درمیان جمع و تطبیق اور طرق ترجیح میں اختلاف بھی فقہی اختلاف کا سبب ہے ــــــ استنجاء میں استقبالِ قبلہ اور استدبار کی بحث مشہور اور اس کا اختلاف معروف ہے۔ ایک جماعت کا خیال ہے کہ استقبال و استدبار دونوں جائز ہے، ایک جماعت مطلقاً جواز کی قائل ہے اور بعض نے فرق کیا ہے کہ صحرا و جنگل میں ناجائز اور آبادی میں جائز۔ یہ اختلاف بھی دراصل روایات کے اختلاف پر مبنی ہے، علامہ ابن رشد قرطبی نے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں تین مذاہب ہوئے، بعض نے جمع و تطبیق کی راہ اختیار کی، اور حضرت ابوایوبؓ کی حدیث کو جنگل و صحرا، اور ابن عمرؓ کی روایت کو سترہ پر محمول کیا، امام شافعیؒ و امام مالکؒ کا مذہب بھی یہی ہے، بعض نے ترجیح کی راہ اختیار کی اور حضرت ابوایوب انصاریؓ کی حدیث کو راجح قرار دیا، حضرت عمرؓ، حضرت ابوایوبؓ، امام ابوحنیفہؒ اور دیگر علماء احناف نے یہی مسلک اختیار کیا۔ بعض نے تعارض کی بنا پر اصل کی طرف رجوع کیا، اور مطلق جواز کا فتویٰ دیا، یہ مسلک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، عروہ بن زبیرؓ، داؤد ظاہری اور ربیعۃ الرای کا ہے[1]۔

اصولی قواعد اور بعض مصادر استنباط میں اختلاف بھی فقہی اختلاف کا ذریعہ بنتا ہے، اور ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ ہر امام و محدث کے یہاں احادیث کے قبول و رد میں مختلف اصول ہیں اور ہر ایک کا اپنا نقطۂ نظر اور طریق کار ہے، نیز اجتہادی اصول اور بعض مصادرِ استنباط کی حجیت میں بھی علماء کے درمیان اختلاف ہے، جیسے امام مالکؒ کے یہاں تعامل اہل مدینہ حجت اور دلیل شرعی ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ اجتہادی اصول و قواعد اور استخراج کے مصادر میں اختلاف کی یہ کڑی فقہ اسلامی میں اختلاف کی اہم ترین وجہ ہے، اور اختلافِ فقہاء پر اس کے گہرے اثرات ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے

(۱) بدایۃ المجتہد۔ ج ۱۔ ص : ۸۷۔

کہ امام مالک نے اپنے اصول "حجیت تعامل اہل مدینہ" کی روشنی میں حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ صلوٰۃ عیدین میں گیارہ تکبیرات ہیں، چھ پہلی رکعت میں (تکبیر تحریمہ کے سوا) اور پانچ دوسری رکعت میں اس سلسلہ میں احناف کی رائے الگ ہے[1] ——— اصولی قواعد اور مصادر استنباط میں اختلاف کی بھی بہت سی نظیریں ہیں، جن کے تذکرہ کی یہاں گنجائش نہیں۔

تعارض دلائل میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف کا ایک سبب ہے ——— ہمارے فقہاء و محدثین کے درمیان ایک معرکۃ الآراء مسئلہ "وضوء بمس الذکر" ہے، شوافع و حنابلہ وغیرہ کے یہاں حضرت بسرہ بنت صفوان کی روایت اور حضرت عبداللہ ابن عمر، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا وغیرہ کے مسلک کی روشنی میں مسِ ذکر ناقضِ وضو ہے، جب کہ احناف حضرت طلق بن علی کی روایت اور حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ وغیرہ کے مسلک کی روشنی میں اسے ناقضِ وضو نہیں سمجھتے اور دونوں فریق کے یہاں دلائل اور کبار صحابہؓ کی آراء موجود ہیں، لیکن فقہاء کے درمیان اختلاف و نزاع کی بنیاد محض دلائل کا تعارض و اختلاف ہے[2]۔

یہ اور ان کے علاوہ اور بھی اسباب و وجوہ ہو سکتے ہیں، مثلاً "اختلافِ قرأت یعنی قرآن مجید کی تلاوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف قرأتیں تواتراً ثابت ہیں ان قرأت کے اختلاف سے بھی احکام و مسائل کے استنباط میں اختلاف ہو سکتا ہے، اور قرأت کے اسی معمولی اختلاف کا فقہی احکام پر اثر یہ ہوا کہ وضو میں غسل رجلین کے مسئلہ میں جمہور فقہاء کے مقابلہ میں ایک طبقہ نے مسح رجلین کو کافی قرار دیا[3]۔

اسی طرح اختلافِ ضبط، اختلافِ سہو و نسیان وغیرہ اسباب بھی اختلاف کا باعث ہوتے ہیں[4]، جو کتب فقہ کے ذخیرہ میں تلاش و جستجو سے حاصل ہو سکتے ہیں، اور امت کے علماء نے عرق ریزی

---

(۱) بدایۃ المجتہد، ج ۱/ ۲۱۷۔

(۲) اثر الاختلاف فی القواعد الأصولیۃ، ص: ۱۰۲ (ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن)

(۳) اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیہ، ص: ۴۱۔

(۴) تفصیل کے لئے دیکھئے، "الانصاف": شاہ ولی اللہ دہلویؒ۔

وجانفشانی ودیدہ وری کے ساتھ اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے، جن میں علامہ ابن تیمیہ (رفع الملام عن ائمۃ الأعلام) اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی (الانصاف فی بیان سبب الاختلاف) خصوصیت سے قابل ذکر ہیں، اور دیگر علماء متقدمین ومتأخرین کی بھی تشفی بخش کتابیں اس موضوع پر ہیں۔ ہم نے بطور "مشتے نمونہ از خروارے" ______________ ان چند اسباب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

واللہ ولی التوفیق

نسخ کی حقیقت اور اس کے اصولی احکام

مولانا عبد الغنی قاسمی (متخصص فی الفقہ) دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد۔

نسخ کے دو لغوی معنی بتائے گئے ہیں، ختم کرنا "الابطال والازالۃ" اسی سے ماخوذ ہے: "نسخت الشمس الظل" دھوپ نے سایہ کو مٹادیا، اور "نسخت الریح آثار القدم" ہوا نے نقشِ قدم مٹادئے۔ دوسرا معنی نقل وتحویل کا ہے، اسی سے ہے "نسخت الکتاب" میں نے کتاب نقل کی اور اسی سے ماخوذ ہے "تناسخ المواریث" (وراثت کا ایک وارث سے دوسرے کی جانب منتقل ہوجانا) ابن حازم ہمدانی نے ان الفاظ میں نسخ کی لغوی تشریح کی ہے: "ابطال الشیٔ اقامۃ آخر مقامہ" کسی چیز کو باطل کرنا اور اس کی جگہ دوسری شیٔ کو رکھ دینا۔[1]

اصطلاح میں کسی حکم کو ایسے حکم کے ذریعہ ختم کردینا ہے، جو بعد میں آیا ہو۔[2] "وھو رفع الحکم بطریق شرعی متراخ عنہ" الفاظ کے تھوڑے فرق کے ساتھ مختلف اہلِ علم نے یہی بات لکھی ہے۔

نسخ کا وقوع اور اس کا امکان

امتِ مسلمہ اس امر پر متفق ہے کہ نسخ جائز ہے اور یہ نقل وعقل کے عین مطابق ہے، صرف ابو مسلم اصفہانی معتزلی نسخ کے منکر ہیں۔ اسلام میں نسخ کا تصور یہ ہے کہ ربِ کائنات کو اوّل ہی سے معلوم تھا کہ حالات بدلیں گے اور اس وقت یہ حکم مناسب نہیں ہوگا۔ یہ جانتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ایک حکم دیا اور

---

(۱) ارشاد الفحول/۱۸۳۔ تفسیر مظہری ۱/۱۹۲۔ الاحکام فی اصول الاحکام، آمدی ۳/۱۱۱ تا ۱۱۲۔ اصول الفقہ الاسلامی ۲/۹۳۳۔ معجم لغۃ الفقہا/۴۷۹۔ کتاب التعریفات/۳۰۹۔ البرہان فی علوم القرآن ۲/۲۹ کتاب الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار ۱/۵۔

(۲) اصول الفقہ الاسلامی ۲/۹۲۳۔ التلویح علی التوضیح ۲/۳۱۔ کشف الاسرار ۳/۸۷۵ — مسلم الثبوت ۲/۲۲۔ المستصفیٰ ۱/۶۱۔ المدخل مذہب احمد/۹۳۔

جب اپنے علم کے مطابق حالات بدلے تو اپنی قرارداد سابق کے مطابق حکم بھی بدل دیا، اس کی مثال ایسی ہے کہ مریض کی موجودہ حالت کو دیکھ کر حکیم یا ڈاکٹر ایک دوا تجویز کرتا ہے اور وہ جانتا ہے کہ اس کے استعمال کے چند دنوں بعد مریض کا حال بدلے گا، اس وقت مجھکو دوسری دوا تجویز کرنی ہوگی، اس علم کے باوجود وہ پہلے دن ایک دوا تجویز کرتا ہے، جو اس دن کے مناسب ہے، دو دن کے بعد کیفیت کی تبدیلی پر دوسری دوا تجویز کرتا ہے، یہ عین مقتضائے حکمت ہے، کہ خلل و تشویش سے بچانے کے لئے انسان کو جس وقت جتنی ضرورت ہو اسی قدر بتایا جائے اور آئندہ جو اس کے مناسب حال ہو اس کے مطابق رہنمائی کی جائے۔ پس اللہ جل شانہٗ کے احکام میں اور اس کی نازل کی ہوئی کتابوں میں صرف یہی آخری صورت ہو سکتی ہے اور ہوتی رہی ہے، ہر آنے والی نبوت اور ہر نازل ہونے والی کتاب نے پچھلی نبوت اور کتاب کے بہت سے احکام منسوخ کر کے جدید احکام جاری کئے ہیں، نیز ایک ہی نبوت و شریعت میں بھی ایسا ہوتا رہا ہے کہ کچھ عرصہ تک ایک حکم جاری رہا، پھر بتقاضائے حکمتِ خداوندی اس کو بدل کر دوسرا حکم نافذ کر دیا گیا، حدیث اس پر صراحتاً وارد ہے: لم تكن نبوة قط الا تناسخت[1] کوئی نبوت نہیں، جس کے احکام منسوخ نہ ہوئے ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ جن لوگوں نے نسخ کی مشروعیت کا انکار کیا ہے، انہوں نے اپنی کوتاہ نظری سے احکام خداوندی کے نسخ کو دنیا میں ہونے والی تبدیلیِ احکام اور تغیرِ آرار پر قیاس کیا ہے۔[2]

نسخ کے ارکان

ارکانِ نسخ چار ہیں: (۱) اداتِ نسخ (۲) ناسخ (۳) منسوخ (۴) منسوخ عنہ۔

"اداتِ نسخ" سے وہ کلام مراد ہے، جو حکمِ سابق کے ختم ہونے پر دلالت کرے۔ "ناسخ" سے اللہ تعالیٰ کی ذات مراد ہے، کیونکہ یہ بات خداہی کے اختیار میں ہے کہ وہ کسی حکم کو منسوخ کرے، یا باقی رکھے،

---

(۱) مسلم شریف۔

(۲) یہ خلاصۂ مضمون الفاظ کے تغیر کے ساتھ ان کتب میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے:
اصول الفقہ الاسلامی ۲/۹۳۵ - الاحکام فی اصول الاحکام، آمدی ۳/۱۲۷ - ارشاد الفحول / ۱۸۵ - التوضیح علی التلویح ۲/۳۲ - مسلم الثبوت ۲/۳۷ - کشف الاسرار ۲/۸۷۷ - المستصفیٰ ۱/۱۲۲۔

مجازاً جس حکم کے ذریعہ پہلے حکم کی تنسیخ عمل میں آتی ہے، اس کو بھی ناسخ کہہ دیا جاتا ہے، اصل اصطلاح میں یہ حکم "منسوخ عنہ" ہے۔ "منسوخ" وہ حکم ہے، جس پر عمل روک دیا گیا ہو(۱)۔

نسخ کی شرطیں

نسخ کے لئے کیا شرطیں ہیں؟ فقہاء نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور گیارہ شرطوں کا ذکر کیا ہے:

(۱) منسوخ حکم شرعی ہو، محض عقلی نہ ہو (۲) نسخ فروعی احکام میں ہوگا، اعتقادات میں نہ ہوگا، (۳) جس حکم کو منسوخ قرار دیا جارہا ہے اس کے جائز و ناجائز ہونے اور مشروع و غیر مشروع ہونے کا احتمال ہو، ایسا نہ ہو کہ اس کا مشروع ہونا ہی متعین ہو، جیسے "ایمان" اور نہ ایسا حکم ہو کہ اس کا غیر مشروع ہونا ہی طے شدہ ہو، مثلاً "کفر" (۴) نسخ پر کوئی دلیل موجود ہو (۵) ناسخ و منسوخ میں زمانہ اور وقت کے اعتبار سے فصل ہو اور ناسخ منسوخ سے مؤخر ہو (۶) ناسخ و منسوخ دونوں اپنے ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے مساوی درجہ کے ہوں (۷) ناسخ و منسوخ دونوں ایک دوسرے کے مغائر حکم چاہتے ہوں (۸) منسوخ کا علم مکلف کو ہو چکا ہو، خواہ عمل کی نوبت آئی ہو یا نہیں اور عمل خواہ کسی فرد نے کیا ہو یا جماعت نے (۹) جس حکم کو منسوخ کیا گیا ہے ابتداءً جب وہ حکم آیا ہو تو اس کو کسی وقت کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہو، بلکہ اپنے عموم و اطلاق کے اعتبار سے وہ ہمیشہ کے لئے ہو، (۱۰) یہ بھی ضروری ہے کہ جس حکم کو منسوخ قرار دیا جارہا ہو، شارع نے اس کی ابدیت اور دوام کی صراحت نہ کی ہو، یا دلالۃً بھی اس کی ابدیت ثابت نہ ہوتی ہو، چنانچہ وہ تمام احکام جن کو آپ نے اپنی حالت پر چھوڑ کر وفات پائی، آپ کی وفات کے بعد دائمی اور ناقابلِ نسخ ہوں گے، کیونکہ "نص" کے لئے شارع کے حکم کے سوا کوئی اور چیز ناسخ نہیں بن سکتی(۲)۔ (۱۱) پہلے حکم پر شارع کے حکم کی وجہ سے عمل ترک ہوا ہو، نہ کہ موت

---

(۱) المستصفی ۲/۷۸۔ اصول الفقہ الاسلامی ۲/۹۳۵۔

(۲) التوضیح علی التلویح ۲/۵۱۔ حسامی ۸۷۔ نور الانوار ۲۱۲۔ الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ۳/۱۲۶ کشف الاسرار ۳/۸۸۳۔ الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۴/۴۴۷۔ اصول الفقہ الاسلامی ۲/۹۵۳۔

یا آفاتِ سماوی کی وجہ سے[1]۔

نسخ کی قسمیں

اصولیین نے دو طرح سے نسخ کی تقسیم کی ہے، ایک اس اعتبار سے کہ اس کا بدل موجود ہے یا نہیں، دوسرے اس اعتبار سے کہ تلاوت بھی منسوخ ہوئی ہے، یا صرف حکم؟

بدل کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کے اعتبار سے نسخ کی دو قسمیں ہوں گی: (۱) نسخ بلا بدل، (۲) نسخ جس میں منسوخ حکم کا بدل موجود ہو۔ نسخ بلا بدل سے مراد یہ ہے کہ سابق حکم کو ختم کر دیا جائے اور اس کی جگہ کوئی دوسرا حکم نہ لایا جائے۔ مثلاً حکم دیا گیا تھا کہ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تنہائی میں گفتگو کرنی ہو تو پہلے صدقہ پیش کرو، اور یہ واجب تھا، مگر اس کو بغیر کسی بدل کے منسوخ کر دیا گیا۔

"نسخ بہ بدل" سے مراد یہ ہے کہ حکم سابق کو ختم کر کے اس کی جگہ دوسرا حکم دیا جائے، اس کی تین صورتیں ہیں: (۱) حکم سابق بعد کے حکم کے مساوی ہو (۲) بعد کا حکم حکمِ سابق سے ہلکا اور خفیف ہو، (۳) حکم سابق کے مقابلہ بعد کا حکم سخت ہو، پہلی اور دوسری صورت کے نسخ کے جواز پر اکثر علماء اصول کا اتفاق ہے، تیسری صورت میں اختلاف ہے ــــــ پہلی صورت کی مثال بیت المقدس کے بجائے بیت اللہ کی جانب رخ کرنے کا حکم ہے کہ یہ نص قرآنی سے ثابت ہے۔ (البقرہ ۱۴۴) ــــــ دوسری صورت کی مثال ہے "عدت وفات" جو آغازِ اسلام میں ایک سال تھی (البقرہ، ۲۴۰) بعد میں ۴ مہینے دس دن کر دی گئی، (البقرہ، ۲۳۴) ــــــ ابتداء اسلام میں حکم تھا کہ ایک مسلمان دس کافروں کے مقابلے جمے رہیں، (انفال، ۶۵) بعد کو اس میں تخفیف کی گئی اور یہ حکم ہوا کہ ایک مسلمان کا دو کافروں کے مقابلے جمے رہنا ضروری ہے (انفال ۶۶) ــــــ تیسری صورت کہ بعد کو آنے والا حکم بمقابلہ پہلے کے سخت ہو، میں عام فقہاء کے موقف کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ شروع میں کافروں سے جہاد فرض نہیں تھا، بعد کو فرض قرار دیا گیا ــــــ آغاز اسلام میں روزہ اور فدیہ دونوں کا اختیار تھا، بعد میں

---

(۱) ارشاد الفحول ۲/۴۴۸۔

اختیار باقی نہ رہا اور صحت مند کے لئے روزہ متعین کر دیا گیا، شراب کی حلت، پھر حرمت: نکاح متعہ کا ابتداءً میں جواز اور بعد میں ممانعت۔ ابتداء میں صرف یوم عاشورہ کے روزہ کی فرضیت اور بعد کو پورے ایک ماہ روزہ کا حکم وغیرہ۔ ان تمام احکام میں آسان حکم منسوخ کر کے کسی مصلحت کی وجہ سے مشکل حکم دیا گیا ہے۔

نسخ کی دوسری تقسیم

کسی آیت کے حکم یا اس کی تلاوت کے منسوخ کئے جانے کے اعتبار سے نسخ کی تین صورتیں ہیں: (۱) تلاوت منسوخ ہو جائے، لیکن حکم باقی رہے (۲) حکم منسوخ ہو جائے، لیکن تلاوت باقی رہے (۳) تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہو جائے، انہیں تین صورتوں کو وسعت دے کر بعضوں نے چھ صورتیں کی ہیں، پہلی صورت یعنی حکم کے منسوخ کئے جانے اور تلاوت کے باقی رکھے جانے کی آیت وصیت (البقرہ ۱۸۰) ہے، جس کے مطابق والدین اور اقرباء کے لئے وصیت کی جاتی تھی، بعد کو یہ حکم حدیث "لا وصیۃ لوارث" کے ذریعہ منسوخ کر دیا گیا۔ نسخ کی اس صورت میں کبھی ایسا بھی ہوتا کہ جس آیت کے ذریعہ سابقہ حکم کو منسوخ کیا جاتا ہے، خود اس کی تلاوت بھی باقی نہیں رکھی جاتی۔ مثلاً زنا کی سزا ابتداءً موت تک عورت کو قید رکھنا تھا (البقرہ ۱۴۴) بعد کو شادی شدہ زانیوں کے لئے سنگ ساری کی سزا مقرر ہوئی اور کہا جاتا ہے کہ اس سلسلہ میں آیت رجم نازل ہوئی[1]۔ لیکن خود اس آیت کی تلاوت کو جاری نہیں رکھا گیا۔

دوسری قسم کی مثال یہ ہے کہ پہلے عدتِ وفات ایک سال تھی (البقرہ ۲۴۵) پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا اور چار ماہ دس دن عدتِ وفات رہ گئی (البقرہ ۲۳۴) لیکن پہلی آیت کی تلاوت بھی باقی رکھی گئی، جمہور اس کے امکان و وقوع پر متفق ہیں، بلکہ بعضوں نے اس پر اجماع کا بھی دعویٰ کیا ہے، لیکن حنفیہ اور حنابلہ میں سے بعض اہل اصول اس کے قائل نہیں ہیں[2]۔

تیسری صورت کہ حکم بھی منسوخ ہو جائے اور تلاوت بھی، قرآن میں اس صورت کے پائے جانے میں اختلاف ہے۔ جو لوگ اس کے پائے جانے کے قائل ہیں، ان کا خیال ہے کہ بیت المقدس کی طرف رخ

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام، آمدی، ۳/ ۱۵۴۔ (۲) ارشاد الفحول / ۱۸۹۔

کر کے نماز پڑھنے اور یوم عاشورہ کے روزہ فرض ہونے کا ذکر پہلے قرآن میں موجود تھا، جو بعد کو خانۂ کعبہ کے قبلہ قرار دیے جانے اور رمضان کے روزہ کی فرضیت سے منسوخ ہوگیا، مگر اکثر محققین کے نزدیک یہ منسوخ احکام حدیث ہی سے ثابت تھے، قرآن میں مذکور نہ تھے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک حکم کسی دوسرے حکم کے لئے ناسخ ہوتا ہے اور پھر وہ ناسخ حکم بھی منسوخ کر دیا جاتا ہے، جس کو فرائض کی زبان میں "مولی الموالات" کہا جاتا ہے، پھر یہ حکم اس آیت سے منسوخ ہوا جس میں اقربار کے لئے وصیت کا حکم ہے (النساء ۱۱) اس کے بعد آیت میراث نازل ہوئی اور خود اللہ تعالیٰ نے اقرباء کے حصص مقرر فرما دیے (النساء ۱۲)[1]۔

حاصل یہ ہے کہ نسخ کی بنیادی تین صورتیں ہوں گی اور ان کا مزید تجزیہ کیا جائے تو چھ صورتیں ہو جاتی ہیں، ان تین میں سے صرف ایک میں جیسا کہ ذکر ہوا اختلاف ہے —— بقیہ صورتیں علماء اہل سنت کے یہاں متفق علیہ ہیں۔

ناسخ ومنسوخ کی بحث

کسی حکم کی تنسیخ کسی دلیل شرعی کے ذریعہ ہوگی؟ اس سلسلہ میں متعدد مصادر کا ذکر کیا گیا ہے جن میں سے بعض متفق علیہ ہیں اور بعض میں اختلاف ہے، مجموعی طور پر پانچ ہیں: عقل، اجماع، قیاس، قرآن، سنت، قرآن کا نسخ خود قرآن کے ذریعہ، سنت کا نسخ، قرآن کا نسخ۔ ان میں سے ہر ایک پر آگے روشنی ڈالی جائے گی۔

عقل کے ذریعہ نسخ بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ شریعت حاکم ہے اور عقل محکوم اور ظاہر ہے کہ حاکم کا نسخ محکوم کے ذریعہ نہیں ہو سکتا[2]۔ قیاس کے ذریعہ کتاب اور سنت رسولؐ کا نسخ جائز نہیں اس پر بھی جمہور کا اتفاق ہے۔ قیاس جلی ہو یا خفی، اس لئے کہ قیاس اصل نہیں بلکہ فرع ہے، اور کتاب وسنت

---

(۱) المستصفیٰ ۱/۷۷۔ الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم ۴/۶۶۴۔ کشف الاسرار ۲/۹۰۷۔ مسلم الثبوت ۲/۴۵۔ الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ۳/۱۵۴

(۲) الوجیز فی اصول التشریع الاسلامی/۲۴۹۔

اصل میں یہی وجہ ہے کہ جب قیاس اور نص باہم متعارض ہوں تو نص پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا. اس طرح قیاس کا درجہ کتاب وسنت سے کم تر ہے۔ یہ بات گذر چکی ہے کہ ناسخ ومنسوخ دونوں کا کم از کم ہم درجہ ورنہ ناسخ کا منسوخ سے قوی ہونا ضروری ہے۔(۱)

اجماع کے ذریعہ کتاب اللہ سنت رسول اللہ خود اجماع اور قیاس کسی کا نسخ جائز نہیں، یہی جمہور اصولین کا مذہب ہے، صاحب الاحکام تحریر فرماتے ہیں: "مذهب الجمهور الى ان الاجماع لا ينسخ به"(۲)۔ البتہ ملاجیون نے اس سلسلہ میں اختلاف نقل فرمایا ہے کہ فخر الاسلام بزدوی کے نزدیک اجماع کے ذریعہ اجماع کا نسخ جائز ہے۔(۳)

قرآن کے ذریعہ خود قرآن کا نسخ بالاتفاق جائز ہے، آمدی رقمطراز ہیں: "اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ القرآن بالقرآن"(۴) خود قرآن اس پر ناطق ہے کہ: "ہم جس آیت کو منسوخ کر دیتے ہیں یا بھلا دیتے ہیں تو کوئی اس سے بہتر یا اس کے مثل لے آتے ہیں، کیا تجھے خبر نہیں کہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے" (البقرہ) چنانچہ قرآن نے عدتِ وفات اولاً ایک سال مقرر کی (البقرہ ۲۴۸) پھر یہ حکم منسوخ ہوگیا اور چار ماہ دس دن عدت مقرر پائی (البقرہ ۲۳۴)

سنت کے ذریعہ سنت کا نسخ جائز ہونے پر بھی امت کا اجماع ہے، شوکانیؒ لکھتے ہیں: "لا خلاف فی جواز نسخ السنة بالسنة"(۵) یہی بات ابن حازم ہمدانی نے لکھی ہے۔(۶)

قرآن کے ذریعہ سنت کے نسخ کے جائز ہونے پر بھی علماء اہلِ سنت متفق ہیں(۷)۔ اس کی متعدد نظیریں شریعت میں موجود ہیں، ابتدائے اسلام میں عاشورہ کا روزہ فرض تھا جس کا ثبوت سنت سے ہے، بعد کو کتاب اللہ کے ذریعہ منسوخ ہوگیا: "کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم" (البقرہ ۱۸۳) پہلے نماز میں بیت المقدس کی جانب رخ کرنے کا حکم تھا اور یہ حدیث سے ثابت ہے، لیکن بعد کو قرآن کی آیت (البقرہ ۱۴۴) نے اس کو منسوخ کر کے خانۂ کعبہ کو قبلہ مقرر کیا۔

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ۳/۱۷۷-۱۷۸- ارشاد الفحول/۱۹۳ (۲) الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ۳/۱۷۴ (۳) نور الانوار/۲۱۴ - (۴) الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ۳/۱۵۹ (۵) ارشاد الفحول/۱۹۰ (۶) کتاب الاعتبار فی الناسخ والمنسوخ من الآثار ۲/۲۵ (۷) البرہان فی علوم القرآن ۲/۱۳۲-

سنّت کے ذریعہ قرآن کے نسخ میں اختلاف ہے، احناف جواز کے قائل ہیں، یہی رائے ابوطیب طبریؒ ابن حاجب کی ہے، اور ابن سمعانی کے حسب روایت عام متکلمین، نیز معتزلہ اور اکثر اصولیین بھی اس کے قائل ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں، یہی رائے بعض صحابہؓ اور اہلِ ظاہر کی ہے، احناف اور عام فقہاء کی رائے کی تائید آیت وصیت کی حدیث "لاوصیة لوارث" سے منسوخ کئے جانے سے ہوتی ہے۔[1] فریقین کے دلائل ملاحظہ ہوں "نورالانوار/۲۱۴" اور "الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ۱۴۶/۳"۔

"قول"فعل" کے لئے اور"فعل"قول" کے لئے ناسخ ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اس پر بھی علماء اصول نے گفتگو کی ہے، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فعل کے ذریعہ قول کا نسخ جائز ہے اور احادیث میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ جیسے آنحضرتؐ کا قول حد زنا کے بارے میں ہے کہ شادی شدہ مرد وعورت اگر زنا کریں تو سو سو کوڑے اور رجم دونوں سزائیں دی جائیں۔ لیکن پہلے گذر چکا ہے کہ آپؐ نے صرف رجم پر اکتفاء فرمایا، اس طرح یہ عمل نبویؐ اس قولِ نبویؐ کے لئے ناسخ ہوگا۔[2]

فعل کا نسخ قول کے ذریعہ بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ابتداء اسلام میں نماز میں گفتگو جائز تھی، اور یہ آپؐ سے فعلاً ثابت تھا، بعد کو آپؐ نے منع فرمایا، اور پہلا عمل منسوخ ہو گیا، لیکن امام شافعیؒ اور ابن عقیل حنبلیؒ وغیرہ قول کے ذریعہ فعل کے نسخ کے قائل نہیں ہیں۔[3] بظاہر اس کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال وافعال دونوں سنت کی تعریف میں داخل ہیں اور دونوں درجہ کے اعتبار سے مساوی ہیں۔

مفہوم بحیثیت ناسخ ومنسوخ

مفہوم کی دو قسمیں ہیں، مفہوم موافق، مفہوم مخالف۔ مفہوم موافق سے مراد کسی کلام کا لازمی معنیٰ، جو فحوائے کلام سے سمجھ میں آتا ہے، جیسے: "لا تقل لهما أف" کا اصل معنیٰ تو یہ ہے کہ "اف" نہ کہو۔ لیکن لازماً اس سے ماں باپ کو مارنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، یہی "فحوائے کلام" ہے، اس پر تمام لوگوں کا قریب قریب اتفاق ہے کہ مفہوم موافق ناسخ بن سکتا ہے۔

---

(۱) نورالانوار/۲۱۴ (۲) ارشاد الفحول/۱۹۲ (۳) حوالۂ سابق۔

مفہوم کی دوسری قسم "مفہومِ مخالف" ہے۔ مفہوم مخالف کے ذریعہ کسی نص کے منطوق اور اصل معنیٰ کی تنسیخ نہیں ہوسکتی، ہاں مفہومِ مخالف جس نص سے متعلق ہو، اگر اس کے اصل حکم کو منسوخ کردیا جائے، تو مفہوم مخالف کے ذریعہ ثابت ہونے والا حکم بھی منسوخ ہوجائے گا، ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کسی کلام کا اصل حکم باقی رہے اور صرف مفہومِ مخالف کے ذریعہ ثابت ہونے والا حکم منسوخ کردیا جائے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "انما الماء من الماء" اس کا اصل معنیٰ تو یہ ہے کہ انزالِ منی کی وجہ سے غسل واجب ہو۔ مفہوم مخالف یہ ہے کہ جماع بلا انزال ہو تو غسل واجب نہ ہو۔ لیکن مفہوم مخالف سے ثابت ہونے والا حکم: "اذا جاوز الختان فقد وجب الغسل" سے منسوخ ہوگیا۔[1]

نسخ کے جاننے کا طریقہ

جب دو نصوص باہم متعارض ہوجائیں تو ظاہر ہے کہ پہلا حکم منسوخ اور بعد والا ناسخ ہوگا، تقدم و تاخر میں تلاوت کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ نزول کا اعتبار ہے، اس لئے کہ قرآن مجید میں آیات اور سورتوں کی ترتیب نزولی نہیں ہے، اس تقدم و تاخر کا علم نص قرآنی، حضور اکرمؐ کی قولی تشریح، فعلِ نبویؐ، اجماعِ صحابہؓ، یا دوسرے قرائن سے ہوسکتا ہے۔ چنانچہ ان ذرائع کو الگ الگ ذکر کیا جاتا ہے:

ابتدائے اسلام میں میدانِ جنگ میں دس کافروں کے مقابلے میں ایک مسلمان کو جمے رہنے کا حکم تھا، بعد میں دو کافروں کے مقابلے ایک مسلمان کو استقامت کا حکم دیا گیا، یہاں خود قرآن نے پہلے حکم کا منسوخ ہونا واضح کردیا ہے۔ (انفال/۶۶) ارشادِ نبویؐ سے نسخ کے ثابت ہونے کی مثال یہ ہے کہ ابتداءً آپؐ نے زیارتِ قبور کی ممانعت فرمادی تھی، پھر اجازت مرحمت فرمادی۔ ارشاد ہوا:

كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها[2]

میں نے تم کو قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا، پس اب زیارت کرسکتے ہو۔

---

(۱) الوجیز فی اصول التشریع الاسلامی/۲۵۳۔
(۲) مشکوٰۃ ۱/۱۵۴۔

اجماع سے نسخ کی مثال یہ ہے کہ زکوٰۃ فرض ہونے سے قبل جو حقوق مال سے متعلق تھے ۔ زکوٰۃ کی فرضیت کے بعد بالاجماع منسوخ ہو گئے۔

صحابہؓ میں سے کسی نے دو حکم میں سے ایک کے پہلے اور دوسرے کے بعد میں ہونے کی صراحت کردی ہو تو یہ بھی نسخ کی دلیل ہے۔ مثلاً حضرت جابرؓ کی آگ سے پکی ہوئی چیزوں سے وضوء کے بارے میں حدیث ہے کہ "كان آخر الامرين من رسول الله ترك الوضوء مما مست النار"[1]

خلاصہ یہ ہے کہ نسخ کے جاننے کا مدار دو باتوں میں سے ایک پر ہے، یا تو نسخ کی صراحت ہو، یا تاریخی اعتبار سے دو نصوص میں کون پہلے کی ہے اور کون بعد میں، اس کا علم ہو۔[2]

منسوخ آیتیں

متقدمین اور متاخرین علماء کے نزدیک منسوخ آیات کی تعداد میں اختلاف رہا ہے اور دراصل یہ اختلاف نسخ کے مفہوم کی وسعت اور تنگی پر مبنی ہے، اصل یہ ہے کہ نسخ کے اصطلاحی معنیٰ تبدیلِ حکم کے ہیں، یہ تبدیلی جس طرح ایک حکم کو بالکلیہ منسوخ کر کے اس کی جگہ دوسرا حکم لانے میں ہے، جیسے بیت المقدس کی بجائے بیت اللہ کو قبلہ مقرر کرنا۔ اسی طرح کسی مطلق یا عام حکم میں [redacted] قید یا شرط کو بڑھا دینا بھی ایک قسم کی تبدیلی ہے، متقدمین نے عام طور پر "نسخ" کو اسی عام معنیٰ میں استعمال فرمایا ہے، اس میں کسی حکم کی پوری تبدیلی بھی داخل ہے اور جزوی تبدیلی، قید، شرط، یا استثناء وغیرہ کا اضافہ بھی اسی لئے ان حضرات کے نزدیک قرآن میں منسوخ آیات پانچ سو تک شمار کی گئی ہیں، متاخرین نے صرف اس تبدیلی کا نام "نسخ" رکھا جس میں حکم بالکل ہی باقی نہ رہے۔ اس اصطلاح کے مطابق آیات منسوخ کی تعداد بہت گھٹ جاتی ہیں۔ چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے "الاتقان" میں صرف بیس آیتوں کو منسوخ قرار دیا ہے۔ ابن عربیؒ بھی اسی کے قائل ہیں۔ اس کے بعد شاہ ولی اللہؒ نے ان میں بھی تطبیق کی صورت پیدا کی اور صرف پانچ آیتوں کو منسوخ مانا،[3] جن میں تاویل بعید کے بغیر کوئی تاویل نہیں ہو سکتی، یہ امر اس لحاظ سے مستحسن ہے کہ احکام

---

(۱) ترمذی شریف ۱/

(۲) اصول الفقہ الاسلامی ۲/۹۹۶۔ (۳) الفوز الکبیر مقدمہ ارشاد الراغبین /۳۱۔

میں اصل حکم کا باقی رکھنا ہے اور نسخ خلافِ اصل ہے، اس لئے جہاں آیت پر عمل باقی رکھنے کی کوئی توجیہ ہو سکتی ہے، اس میں بلا ضرورت نسخ ماننا مناسب نہیں۔

شاہ ولی اللہؒ کی تحقیق

شاہ ولی اللہؒ کی تحقیق میں جو پانچ آیات منسوخ ہیں وہ یہ ہیں: (۱) "کتب علیکم اذا احضر احدکم الموت"۔ ایک قول کے مطابق یہ آیت وراثت سے منسوخ ہے۔ دوسرا قول ہے کہ حدیث: "لا وصیة لوارث" سے منسوخ ہے۔ بعضوں نے اجماع سے منسوخ قرار دیا ہے، حضرت شاہ صاحب کی رائے ہے کہ قرآن کی آیت: "یوصیکم اللہ فی اولادکم" سے منسوخ ہے اور حدیث: "لا وصیة لوارث" اس نسخ کے لئے بیان ہے۔

(۲) "ان یکن منکم مائة صابرة یغلبون مائتین" (انفال/ ۶۶) اپنے بعد والی آیت سے منسوخ ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ علامہ سیوطیؒ کی رائے کے مطابق میری رائے بھی اس آیت کے منسوخ ہونے ہی کی ہے۔

(۳) "لا یحل لك النساء من بعد" (احزاب/ ۵۲) ارشادِ خداوندی: "انا احللنا لك ازواجك اللاتی" (احزاب/ ۵۰) سے منسوخ ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ ناسخ باعتبار تلاوت کے مقدم ہے، اور میرے نزدیک یہی امر واضح ہے۔

(۴) "اذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقة" اپنی بعد کی آیت سے منسوخ ہے۔ شاہ صاحبؒ اس آیت کے سلسلے میں بھی سیوطیؒ سے متفق ہیں۔

(۵) "قم اللیل الا قلیلا" آیت کے آخر حصہ سے منسوخ ہے اور آخری آیت پنج وقتہ نمازوں سے منسوخ ہے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پنج وقتہ نمازوں کو ناسخ ٹھہرانا ناقابلِ قبول امر نہیں ہے، بلکہ حق یہ ہے کہ سورۃ کے اوّل میں تہجد کے استحباب کی تاکید ہے اور سورۃ کے آخر میں محض استحباب کو باقی رکھتے ہوئے تاکید منسوخ کر دی گئی ہے۔ (۱)

---

(۱) الفوز الکبیر مع ارشاد الراغبین/ ۳۱

مولانا محمد صدرالحسن ندوی
استاذ جامعہ اسلامیہ کاشف العلوم اورنگ آباد

فقہ اسلامی اور مستشرقین

"صفا" کے اس خصوصی شمارہ کے لئے ایک موضوع "فقہ اسلامی پر مستشرقین کے اعتراضات کا رد" بھی تھا، چنانچہ "فقہ حنفی اور رومن لا" کے عنوان سے اس موضوع پر ایک تحریر مرتب ہوئی، مذکورہ مقالہ کی کتابت ہو چکی تھی، کتابت کے آخری مرحلہ میں زیر نظر تحریر بھی موصول ہوئی، اور چونکہ اس میں بعض دوسری جہتوں سے بحث تھی اس لئے اس کو بھی شریک اشاعت کیا جانا مناسب سمجھا گیا۔ یہ مقالہ خاصا طویل تھا، خاص کر قرآن کے مشتملات کے تحت ہر ہر حکم قرآنی سے متعلق مکمل آیت اور ترجمہ کے اندراج کی وجہ سے اس کا طول بہت بڑھ گیا تھا، چنانچہ ان آیات کو حذف کر کے احکام کی طرف اشارہ اور آیت نمبر کے ذکر پر اکتفا کیا گیا۔ (رحمانی)

مستشرقین نے اسلام کے جن شعبوں کو ہدف بنایا ان میں ایک فقہ بھی ہے، فقہ پر ایک عمومی اعتراض تو وہی ہے کہ یہ رومن قوانین سے ماخوذ ہے، لیکن مختلف مستشرق علماء نے مختلف طور پر اس واہمہ پر استدلال کیا ہے۔ اس مقالہ میں انہیں اعتراضات کا جائزہ لینے کی کوشش کی جائے گی۔

۱۔ سب سے پہلے مستشرق دومی نی کاتیسکی (DOMENICO GATHESCHI) نے اس بات کا دعوی کیا کہ اسلامی قانون رومی قانون سے ماخوذ ہے، اس نے اطالوی زبان میں ایک کتاب لکھی، جس کا نام "سلطنت عثمانیہ کے عام خاص قوانین" رکھا، اس کتاب میں وہ اس نتیجہ پر پہونچا کہ اسلامی قوانین اور رومی قوانین میں چونکہ مماثلت پائی

جاتی ہے، اس لئے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اسلامی قانون رومی قانون سے مستنبط ہے اور مسلمانوں نے ان رومی قوانین کو سند کا درجہ دینے کے لئے ایسی احادیث وضع کیں جنکی نسبت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کردی گئی۔"[1]

۲۔ اس کے بعد مسٹر شیلڈن ایموز (SHELDON AMOS) آئے اور انہوں نے ایک کتاب لکھی، انہوں نے اپنی اس کتاب[2] میں دعویٰ کیا کہ اسلامی قانون رومی قانون سے متاثر ہے اور اسلامی قانون نے رومی قانون سے بہت کچھ اخذ کیا ہے، اور انہوں نے اپنی یہ تحقیق انیق بھی پیش کی کہ قرآن کریم میں گنتی کے چند احکام موجود ہیں، جن کو کسی قانون کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا، اور اس کے بعد یہ لکھا کہ قرآن میں صرف گیارہ احکام ہیں اور وہ یہ ہیں:

۱۔ لاتتخذوا عرضة لايمانكم۔

۲۔ الطلاق مرتان فامساك بمعروف اوتسريح باحسان۔

۳۔ سود کے مسائل۔

۴۔ قرض کے لکھنے کا حکم۔

۵۔ عدل کی صورت میں چار عورتوں سے شادی کی اجازت۔

۶۔ ایک مذکر کا حصہ دو مؤنث کے حصہ کے برابر ہوگا۔

۷۔ بے شوہر کو اولاد نہ ہونے کی صورت میں نصف ملے گا۔

۸۔ مرض موت کے وقت وصیت کے سلسلہ میں شاہد کا مقرر کرنا۔

۹۔ سال میں بارہ مہینے ہوتے ہیں۔

۱۰۔ مکاتب کے سلسلہ میں اس کی حریت کی تحریر۔

۱۱۔ غیبت اور زنا کی سزا۔[3]

---

(۱) دیکھئے ڈاکٹر سی، اے نال لینو کا مقالہ مجلہ "چراغ راہ" میں۔ سنہ طباعت ۱۹۵۸ء۔

(۲) ROMMON CIUIL LAW

(۳) ROMMON CIVL LAW. P. 4, 6 TO 415 BY SHELDON AMOS

۳۔ مشہور مصری مؤرخ احمد امین اپنی کتاب "فجر الاسلام" میں لکھتے ہیں کہ: مستشرق گولڈ زیہر اور سانتلانا کا یہ خیال ہے کہ اموی دور میں، اسلامی قوانین رومی قوانین سے متاثر ہوئے اور اس اساس پر انہوں نے کہا کہ درج ذیل باتیں ہمارے اس دعوے کی دلیل بنتی ہیں:

(الف) فتح اسلامی کے وقت قیصریہ اور بیروت میں رومی قوانین کی تعلیم کے لئے مدارس موجود تھے۔

(ب) وہاں ایسی عدالتیں موجود تھیں، جن میں رومی قانون کے مطابق فیصلے ہوتے تھے اور وہاں یہ عدالتیں فتح اسلامی کے بعد بھی باقی رہیں۔

(ج) یہ ایک فطری بات ہے کہ ایسی قوم جو تمدن سے بہت حد تک نابلد ہو اگر وہ کوئی متمدن علاقہ فتح کرتی ہے تو اس کو نظام حکومت چلانے کے لئے قانون کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے انہوں نے وہاں کے قوانین سے ضرور اخذ کیا ہوگا۔

(د) اسلامی قانون میں ایک ایسا قانون موجود ہے جو رومی قانون سے ماخوذ ہے اور وہ ہے: "البینۃ علی من ادعی والیمین علی من انکر"

(ھ) لفظ (JURIS) فہم، معرفت اور حکمت پر دلالت کرتا ہے۔

(و) فقہ اسلامی رومی قانون سے ماخوذ ہے، یا تو براہِ راست یا تلمود کے واسطہ سے اس لئے کہ تلمود نے بہت کچھ رومی قانون سے لیا ہے۔

(ذ) بہت ہی افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ امام اوزاعی کا مذہب ختم ہوگیا، اگر ان اجتہادات کا مجموعہ موجود ہوتا تو ان میں بہت کچھ رومی قانون کے اثرات ملتے"[1]

یہ تھے مستشرقین کے اعتراضات اسلامی قوانین پر، اب ہم کوشش کریں گے کہ ان اعتراضات کا علمی اور معروضی انداز میں جواب دیں:

مستشرقین کے اعتراضات اور ان کا جواب

۱۔ کیا قرآن صرف گیارہ قوانین پر مشتمل ہے؟

---

(۱) فجر الاسلام ص ۲۴۶، طبع دوازدہم ۱۹۷۸ء۔ مؤلفہ احمد امین مصری۔

قرآن کریم خدا کی کتاب ہے اور وہ اسلام کے بنیادی قانونِ مصادر میں سے ہے، جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر تھوڑا تھوڑا کر کے نازل ہوا۔

قرآن کریم میں عام طور پر احکام کے اصول بیان کئے گئے ہیں اور فروعی مسائل سے بہت کم تعرض کیا ہے۔ علامہ شاطبی فرماتے ہیں:

"قرآن کریم مختصر ہونے کے باوجود جامع ہے، اور جامع اسی وقت ہو سکتا ہے کہ اس میں کلی امور بیان کئے گئے ہوں، اس لئے کہ شریعت اس کتاب کے نزول کے ساتھ ہی مکمل ہو گئی، اور یہ حقیقت ہے کہ قرآن میں نماز، زکوٰۃ، جہاد اور اس قسم کے امور کے تمام احکام نہیں بیان کئے گئے ہیں، بلکہ حدیث میں ان کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، اس طرح نکاح، معاملات، قصاص اور حدود کے احکام[1]"۔

قرآن کریم میں جو احکام بیان کئے گئے ہیں وہ تین طرح کے ہیں:

(۱) وہ احکام جن کا تعلق اعتقاد سے ہے، جیسے اللہ، فرشتوں، کتابوں، رسولوں اور آخرت پر ایمان۔

(۲) وہ احکام جن کا تعلق اخلاقیات سے ہے۔

(۳) وہ عملی احکام جن کا تعلق مکلف کے اعمال سے ہے، جیسے عبادات، معاملات، جنایات، خصومات اور عقود و تصرفات اور اس تیسرے قسم کے احکام کا تعلق فقہ سے ہے[1]۔

قرآن میں عملی احکام کی آیات

وہ احکام جن کا تعلق مکلف کے اعمال سے ہے، اور ان سے متعلق جو آیتیں قرآن کریم میں مختلف مقامات پر آئی ہیں، عبادات کے احکام کے علاوہ ان کی تعداد تقریباً ایک سو نوے ہے، جو آیتیں پرسنل لا سے بحث کرتی ہیں، ان کی تعداد تقریباً ستر ہے، معاملات سے متعلق

---

(۱) احکام القرآن للجصاص، احکام القرآن لابن العربی، احکام القرآن ملا جیون۔

آیتیں بھی تقریباً ستر ہیں، جنایات وعقوبات سے بحث کرنے والی آیتیں تقریباً تیس ۳۰ ہیں اور قضا اور شہادت سے متعلق آیتیں تقریباً بیس ۲۰ ہیں۔[۱]

اب ان کی تفصیلات سطور ذیل میں پیش کی جا رہی ہیں:

(۱) قانون نکاح

(الف) مشرکات اور مشرکین سے نکاح جائز نہیں ہے۔ (بقرہ-۲۲)

(ب) عدت گذرنے سے پہلے کنایۃً رغبت نکاح کا اظہار جائز ہے۔ (بقرہ-۲۳۵)

(ج) چار عورتوں سے بیک وقت شادی جائز ہے۔ (نساء-۳)

(د) آباء واجداد کی منکوحہ سے نکاح جائز نہیں ہے۔ (نساء ۲۲)

(ہ) ماں، لڑکی، بہن، پھوپھی، خالہ، بھتیجی، بھانجی، رضاعی ماں، رضاعی بہن، بیوی کی ماں، اور صلبی اولاد کی بیوی سے نکاح حرام ہے۔

(و) دو بہنوں کو بیک وقت نکاح میں جمع کرنا اور دوسرے کی منکوحہ سے شادی حرام ہے۔

(ز) باندیوں سے ان کے مالک کی اجازت سے شادی جائز ہے۔ (نساء ۲۲)

(س) کتابیات سے نکاح جائز ہے۔ (مائدہ-۵)

(۲) قوانین مہر

(الف) عدم تعیین مہر کی شکل میں وطی سے پہلے متعہ کی شکل۔

(ب) بیوی پورے مہر کو یا اس کے بعض اجزاء کو معاف کر سکتی ہے۔

(ج) تعیین مہر کی صورت میں قبل الدخول طلاق کی شکل میں نصف مہر کی ادائیگی۔

(بقرہ-۳۷-۲۳۶)

---

(۱) اصول الفقہ از عبدالوہاب خلاف۔

(د) نکاح میں مہر کی تعیین ضروری ہے۔ (نساء ۲۴)

(ہ) طلاق بعد الدخول کی شکل میں بیوی سے مہر لینا جائز نہیں۔ (نساء ۲۱)

(۳) قانونِ نفقہ

(۱) شوہر کے ذمہ بیوی کا نفقہ واجب ہے۔ (نساء۔ ۳۴)

(۲) ایک سال تک بیوی کے لئے نفقہ کی وصیت کا استحباب۔ (بقرہ۔ ۲۳۴)

(۴) قانونِ ایلاء

قرآن کریم سے ایلاء کا حکم ثابت ہے۔ (بقرہ۔ ۲۲۶)

(۵) قانونِ طلاق

(الف) طلاقِ رجعی نصِ قرآنی سے ثابت ہے (بقرہ۔ ۲۲۹)

(ب) تین طلاق کے بعد میں رجعت صحیح نہیں ہے۔ (بقرہ۔ ۲۳)

(ج) طلاق کے بعد روک کر عورت کو گزند پہونچانا جائز نہیں۔ (بقرہ۔ ۲۳)

(د) عورت کو زوجِ اوّل سے شادی کرنے سے روکنا جائز نہیں۔ (بقرہ۔ ۲۳۲)

(ھ) طلاق دینا جائز ہے۔ (بقرہ۔ ۲۲۷)

(۶) قانونِ خلع

نصِ قرآنی سے خلع کا جواز ثابت ہے۔ (بقرہ۔ ۲۲۹)

(۷) قانونِ عدت

(الف) تفریق کے بعد نکاح کے لئے انقضاءِ عدت ضروری ہے۔ (بقرہ۔ ۲۳۰)

(ب) عدتِ مطلقہ تین حیض ہے۔ (بقرہ۔ ۲۲۸)

(ج) طلاق مغلظہ کی شکل میں دوبارہ نکاح کے لئے حلالہ شرط ہے۔ (بقرہ ۔۲۳۰)

(د) بیوہ کی عدت چار ماہ دس دن ہے۔ (بقرہ۔ ۲۳۴)

(ھ) حاملہ کی عدت وضع حمل ہے۔ (طلاق۔ ۴)

(۸) قانونِ وراثت

(الف) حق قرابت کی بنیاد پر وراثت تقسیم کی جائے گی۔ (نساء۔ ۷)

(ب) وراثت میت کے پورے مال میں جاری ہوگی۔ (نساء ۔۷)

(ج) عورت مردوں ہی کی طرح میت کے تمام ترکہ سے وراثت کی حقدار ہوگی (نساء۔۷)

(د) اولاد کے حصے۔

(ھ) والدین کے حصے۔

(و) شوہر کا حصّہ۔

(ز) بیوی کا حصّہ۔

(ح) وراثت میں عورت کو مرد کے نصف ملے گا۔ للذکر مثل حظ الانثیین۔ (نساء۔۱۱)

(ط) متبنّٰی اور مواخات کی بنیاد پر وراثت تقسیم نہیں ہوگی۔ (نساء۔ ۳۳)

(ی) کلالہ کا حصّہ۔

(۹) قانونِ قرض ورہن

(الف) ادائے قرض سے پہلے ترکہ کی تقسیم جائز نہیں۔ (نساء ۱۱)

(ب) قرض ورہن کی ضروری شرطیں۔ (بقرہ ۔ ۲۸۳)

(ج) قرض ورہن میں نصاب شہادت دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں۔ (بقرہ ۲۸۳)

(د) دستاویز کے کاتب اور شاہد کو ستانا جائز نہیں۔ (بقرہ ۔ ۸۳)

(۱۰) قانونِ وصیت

(الف) متوفی کے لئے وصیت مستحب ہے۔ (بقرہ۔ ۱۸۰) ———— البتہ آیت

توریث کی بنا پر اس کا وجوب ختم ہو گیا۔

(ب) وصیت کے نفاذ کے بعد ہی ترکہ کی تقسیم عمل میں آئے گی۔ (نساء-۲)

(ج) وصیت کے ذریعہ دوسروں کو نقصان پہونچانا جائز نہیں ہے۔ (نساء-۱۱)

(د) شہادتِ وصیت کا نصاب بھی دو عادل آدمی ہیں۔ (مائدہ-۱۰۶)

(۱۱) زنا کے قوانین

(الف) زنا کی سزا غیر شادی شدہ کے لئے سو کوڑے ہے۔ (نور-۲)

(ب) زنا کی صورت میں باندی کی سزا آزاد کا نصف ہے۔ (نساء-۲۵)

(۱۲) قانونِ خمر و میسر

جوا اور شراب کی حرمت نص قرآنی سے ثابت ہے۔ (مائدہ-۹۱)

(۱۳) قانونِ سود

سود کی حرمت نص قرآنی سے ثابت ہے۔ (بقرہ-۲۷۶)

(۱۴) قانونِ قصاص

(الف) قصاص میں مماثلت نصِ قرآنی سے ثابت ہے۔ (بقرہ-۱۷۸)

(ب) بعض صورتوں میں قصاص کی جگہ دیت کا حکم ہے۔ (بقرہ-۱۷۸)

(ج) مسلمان کو عمداً قتل کرنا جائز نہیں۔ (نساء-۹۲)

(د) قتل خطا کا کفارہ مقتول کی دیت کے علاوہ ایک غلام کو آزاد کرنا، یا مسلسل دو ماہ روزے رکھنا ہے۔ (نساء-۹۲)

(۱۵) قانونِ سرقہ

(الف) سرقہ کی سزا ہاتھ کاٹ دینا ہے۔ (مائدہ-۳۸)

(۱۶) جنگ و امن کے بین الاقوامی قوانین

(الف) عہد و پیمان کا لحاظ ضروری ہے۔ (انفال۔ ۷۸)

(۱۷) اسلامی نظام سے بغاوت کے قوانین

اسلامی نظام سے بغاوت کی سزا قتل، سولی، الٹے ہاتھ پاؤں کاٹنا اور جلا وطنی ہے۔ (مائدہ۔ ۳۳۔ ۳۴)

(۱۸) قانون جنگ

(الف) اگر دشمن اسلام قبول کرے تو ان سے جنگ نہیں کی جائے گی۔ (توبہ۔ ۵)

(ب) مالِ غنیمت کس طرح تقسیم کی جائے گی۔

(۱۹) قانونِ معاشیات

ناپنے اور تولنے میں کمی جائز نہیں۔ (بنی اسرائیل۔ ۳۵)

(۲۰) بنیادی قانون

انفرادی زندگی کی حفاظت کا حق۔ (نور۔ ۲۷)

(۲۱) قانون قذف

(الف) قذف کی سزا ۸۰ کوڑے ہے۔ (نور ۵۔ ۴)

(ب) لعان کی کیفیت۔

(۲۲) عدالتی قانون

عدالت کی طلب پر حاضر نہ ہونا جرم ہے۔ (نور۔ ۴۸)

(۲۳) معاشرتی قوانین

قانون حجاب یوں بیان فرمایا گیا:

"اور مومن عورتوں سے بھی کہہ دو کہ وہ بھی اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کیا کریں اور اپنی آرائش کو ظاہر نہ ہونے دیں، مگر جو اس میں کھلا رہتا ہو، وہ اپنے سینوں پر اوڑھنیاں اوڑھے رہا کریں اور اپنے خاوند اور باپ اور خسر اور بیٹیوں اور خاوند کی بیٹیوں اور بھائیوں اور بھتیجیوں اور بھانجوں اور اپنی عورتوں اور لونڈیوں غلاموں کے سوا نیز ان خدام کے جو عورتوں کی خواہش نہ رکھے، یا ایسے لڑکوں سے جو عورتوں کے پردے کی چیز سے واقف نہ ہوں، کسی پر اپنی زینت و سنگار کو ظاہر نہ ہونے دیں، اور اپنے پاؤں نہ ماریں کہ ان کا پوشیدہ زیور معلوم ہو جائے۔ (النور۔ ۳۱)"

قرآن کریم میں جو عملی احکام بیان کئے گئے ہیں ان کا ایک ہلکا سا نمونہ آپ نے ملاحظہ فرمایا[۱]۔ اور اس کے علاوہ احادیث ہیں، جن میں احکام موجود ہیں، جن کی تعداد تقریباً بیالیس سو تک پہونچتی ہے[۲]۔ پھر بھی اگر کوئی یہ کہے کہ قرآن کریم میں صرف گیارہ قوانین ہیں تو اس تحقیق کو آخر کس چیز کا نام دیا جائے، اس کا فیصلہ خود قارئین کر سکتے ہیں۔ ؎

خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد ٭ جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

۲۔ فقہ اسلامی پر مستشرقین کا دوسرا بڑا اعتراض یہ ہے کہ اسلامی قوانین رومی قوانین سے ماخوذ ہیں اور مسلمانوں نے رومی قوانین کو سند کا درجہ دینے کی غرض سے احادیث وضع کیں اور ان کی نسبت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دیں۔ اس موضوع پر عربی اور اردو میں متعدد وقیع تحریریں آچکی ہیں۔

---

(۱) تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو احکام القرآن کے موضوع پر لکھی ہوئی کتابیں۔

(۲) اعلام الموقعین لابن قیم الجوزیہ۔

فقہ کے ابواب کی ترتیب "میشنا" کی ترتیب کے مطابق ہے

مستشرقین کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ فقہی ابواب کی ترتیب "میشنا"(۱) کی قانونی ترتیب کے مطابق ہے، لیکن مستشرقین نے اسی پر بس نہیں کیا، بلکہ ایک اور دعوٰی کیا اور وہ یہ کہ "میشنا" خود رومی قوانین کا چربہ ہے۔ گویا مستشرقین دوسرے لفظوں میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ فقہی ابواب کی ترتیب رومی قوانین کی ترتیب کے مطابق ہے، اس لئے ہم اس بحث میں رومی قانون کی ترتیب اور فقہی ابواب کی ترتیب میں موازنہ کریں گے اور چونکہ مستشرق ہیفنج کا دعوٰی ہے کہ حنفی فقہی ابواب کی ترتیب رومی قانونی ترتیب کے مطابق ہے، اس لئے ہم صرف حنفی فقہی ابواب سے موازنہ کرنے پر اکتفا کریں گے۔

رومی قوانین کی ترتیب

فصل اول: وہ قوانین جن کا تعلق افراد سے ہے۔

آزادی، شہریت، خاندانی امور، ولایت۔

فصل ثانی: وہ قوانین جن کا تعلق اشیاء سے ہے۔

اشیاء کی تقسیم، حصولِ ملکیت، اور نقل ملکیت، خلافت۔

---

(۱) "میشنا" کا مفہوم ہے دوہری شریعت، یا دوسری شریعت، اس لئے کہ حضرت موسٰی علیہ السلام کی لائی ہوئی پانچ شریعتیں اس کتاب میں مکرر ذکر کی گئی ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ "میشنا" کی تالیف کا مقصد ان دفعات کی توضیح ہے جو حضرت موسٰی علیہ السلام کی شریعت میں مجمل اور قابلِ توضیح و تشریح تھے۔

بعد کے ادوار میں "میشنا" کی مبسوط شروح لکھی گئیں اور اس کے شارحین فلسطینی اور بابلی یہودی مذاہب سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ ان مبسوط شروح پر شارحین "جیمارا" کا اطلاق کرتے ہیں اور "جیمارا" اور "میشنا" دونوں پر "تلمود" کا اطلاق کرتے ہیں اور "تلمود" کا لفظی ترجمہ ہوگا "اسرائیلی قانون و آداب کی کتاب"۔ "تلمود" کی تکمیل ۲۰۰ء میں شراح نے کی اور اس شرح اور اصل تلمود کا نام "فلسطینی تلمود" رکھا۔

بابلی تلمود جیمارا بابلی کی اضافی شکل ہے، اس کی تکمیل ۵۰۰ء میں ہوئی اور فلسطینی تلمود میں اگر کوئی ابہام ہو تو اس ابہام کو بابلی تلمود سے دور کرتے ہیں۔

(اہمیۃ التعالیم الصہیونیۃ، تالیف بولس حنا مسعد، طبع ۱۹۶۹ء)

فقہ حنفی کی ترتیب

اس کے مقابلہ فقہ حنفی کی ترتیب کا ایک خاکہ سرخسی کی مبسوط میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔[1]

۴۔ مستشرقین اس دعوی کا بھی برملا اظہار کرتے ہیں کہ اسلامی فتوحات کے وقت قیصریہ اور بیروت میں رومی قوانین کی ترتیب کے لئے درس گاہیں موجود تھیں اور فتح کے بعد مسلمانوں نے ان درس گاہوں سے استفادہ کیا، لیکن یہ دعویٰ صحیح ہے یا غلط اس کی حقیقت درج ذیل تحقیق سے معلوم ہو گی۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ دعویٰ بالکل بے بنیاد ہے اور تاریخی حقائق سے اس دعوی کی کلیتہ تردید ہوتی ہے۔ مسلمانوں نے شام اور عراق کو ۶۳۵ء کے آس پاس فتح کیا ہے اور پوری رومی سلطنت میں قانون کی تعلیم کے لئے صرف تین درس گاہیں تھیں، ایک روم میں، دوسری قسطنطنیہ میں اور تیسری درس گاہ بیروت میں تھی، جہاں تک بیروت کی رومی قانونی درس گاہ کا تعلق ہے تو وہ ۱۶ر جولائی ۵۵۱ء میں ہی تاراج ہو چکی تھی، کیونکہ ایک زبردست زلزلہ سے پورا بیروت لرز اٹھا تھا اور ہزاروں اشخاص اور طلبہ کی ایک بڑی تعداد اس زلزلہ کا شکار ہو گئی تھی،

---

(۱) کتاب الصلوٰۃ، کتاب السجدات، کتاب نوادر الزکوٰۃ، کتاب الصوم، کتاب نوادر الصوم، کتاب الحیض، کتاب المناسبہ، کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب العتق، کتاب المکاتب، کتاب الولاء، کتاب الایمان، کتاب السرقۃ، کتاب السیر، کتاب الاستحسان، کتاب التحری، کتاب اللقیط، کتاب اللقطہ، کتاب الاباق، کتاب المفقود، کتاب الغصب، کتاب الودیعۃ، کتاب العاریہ، کتاب الشرکۃ، کتاب الصید، کتاب الذبائح، کتاب الوقف، کتاب المیتہ، کتاب البیوع، کتاب الصرف، کتاب الشفعہ، کتاب القسمۃ، کتاب الاجارات، کتاب آداب القاضی، کتاب الشہادات، کتاب الرجوع فی الشہادۃ، کتاب الدعویٰ، کتاب الاقرار، کتاب الوکالۃ، کتاب الکفالۃ، کتاب الصلح، کتاب المضاربۃ، کتاب المزارعۃ، کتاب الشرب، کتاب الاشربۃ، کتاب الاکراہ، کتاب الحجر، کتاب الماذون الکبیر، کتاب الدیات، کتاب الجنایات، کتاب المعاقل، کتاب الوصایا، کتاب العین والدین، کتاب الدور، کتاب الفرائض، الخنثی، کتاب الخنثی، کتاب حساب الوصایا، کتاب الشروط، کتاب الحیل، کتاب الکسب، کتاب الرضاع۔

(المبسوط السرخسی)

اسی زلزلہ کی وجہ سے بیروت کی قانون کی درس گاہ بھی زمین دوز ہوگئی تھی، یہ واقعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیدائش سے بیس سال پہلے کا ہے۔

مشہور مستشرق کوللینہ رقم طراز ہے:

"شہر بیروت ۶۰۰ء تک بالکل تباہ و برباد ہو چکا تھا، اور کوئی بھی درس گاہ وہاں باقی نہیں تھی، اور ۶۳۵ء میں یہ شہر مسلمانوں کے زیر نگیں آگیا"[۱]

۵۔ وہ عدالتیں جو اپنے نظام اور احکام میں رومی قوانین کے تابع تھیں، فتوحاتِ اسلامی کے بعد وہ عدالتیں باقی رہیں اور مسلمانوں نے اس سے استفادہ کیا۔

یہ اعتراض بھی حقیقت کو مسخ کرنے کی ایک سوچی سمجھی سازش ہے، کیونکہ، یہ ایک حقیقت ہے کہ رومی قوانین کو رومی نظام میں بارہویں صدی عیسوی میں جگہ ملی ہے، ورنہ گیارہویں صدی عیسوی تک خود روم کے باشندے رومی قوانین سے یکسر نابلد تھے۔

مشہور محقق پروفیسر ولسن (WILSON) کا کہنا ہے کہ عہدِ اسلامی کی ابتداء میں مشرق میں رومی قوانین مطلقاً رائج نہیں تھے، بلکہ جو بھی عدالتیں تھیں وہ مشرقی رسم و رواج کی پابند تھیں اور پادری عدالتوں کے نگرانِ کار اور سربراہ ہوتے تھے[۲]

مشہور قانون داں اور عالم ڈاکٹر معروف دوالیبی اس سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"اصلی رومی قوانین کا نفاذ روم کے اصلی باشندوں کی ایک جماعت اور اٹلی کے تمام لاطینی باشندوں پر تھا، اس کا نفاذ سلطنت روما کے غیر ملکی افراد پر نہیں تھا، اور رومی قوانین کا نفاذ ان علاقوں میں نہیں کیا گیا جہاں خود وہاں کے رسم و رواج کو قانونی درجہ حاصل تھا۔ مصر، عراق، اور شام میں مشرقی تقالید غالب تھے، جن پر کلدانی اور مصری تہذیب کی چھاپ تھی اور اضافی رومی قوانین، جن کی تہذیب و تنقیح مشرق میں ہوئی، وہ خود مشرقی

---

(۱) مجلۃ القبس، ربیع الثانی ۱۳۸۶ھ۔ جولائی ۱۹۶۸ء۔

(۲) WILSON, ANGLO MOHAMMDAN LAW ED 189-P 92

تہذیب اور رسم و رواج سے متاثر ہوئے۔ یہ تو دور کی بات ہے کہ مشرقی رسوم و رواج ان سے متاثر ہوں۔[1]

۶- یہ ایک طبعی بات ہے کہ ایسی قوم جو تمدن سے بہت حد تک نا آشنا ہو، اگر وہ متمدن ملک فتح کرتی ہے تو وہ حکومت کے نظم و نسق کو سنبھالنے کے لئے وہاں کے رائج قوانین سے استفادہ کرتی ہے۔

یہ بھی مستشرقین کا ایسا اعتراض ہے، جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، کیونکہ مسلم فاتحین جس ملک میں بھی گئے، انہوں نے وہاں قرآن کریم اور احادیثِ نبویہ کے قوانین کے تمام مراکزِ عدل قائم کئے، ان کے پاس خود ایسا الٰہی قانون تھا جس کے ہوتے ہوئے ان کو کسی انسانی فرسودہ قانون کی ضرورت ہی نہیں تھی۔

ایک اور بات جس کا اس مسئلہ میں لحاظ رکھنا ضروری ہے، کہ تدوین فقہ اسلامی کے زمانہ میں کسی بھی قانونی کتاب کا عربی میں ترجمہ نہیں ہوا تھا۔ عصرِ اموی جو تدوین فقہ اسلامی کا زمانہ ہے، ہمیں تلاشِ بسیار کے بعد کسی قانونی کتاب کا سراغ نہیں ملا، جس کا عربی میں ترجمہ کیا گیا ہو۔

اموی ہی دور میں نہیں، بلکہ عصر عباسی اوّل (۱۳۲ - ۲۳۲) میں بھی کسی قانونی کتاب کا ترجمہ نہیں کیا گیا۔

مشہور عیسائی مورخ جرجی زیدان لکھتا ہے کہ:

"عصر عباسی اوّل میں جن کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا گیا، ان کی تعداد چند سو تک پہونچتی ہے۔ اور ان میں سے اکثر کتابیں یونانی زبان میں تھیں، فلسفہ کی آٹھ کتابیں فلسفہ، منطق اور ادب کی انیس کتابیں۔ طب بقراط کی دس کتابیں، طب جالینوس کی اڑتالیس کتابیں اور ریاضیات و نجوم کی بیس سے زائد کتابیں، فارسی سے

---

(۱) مجلۃ القبس، ربیع الثانی ۱۳۸۸ھ - جولائی ۱۹۶۸ء۔

(۲) تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ - جلد ثانی، ص ۱۴۳۔

تاریخ وادب کی تقریباً بیس کتابیں اور ریاضیات، طب، نجوم اور ادب کی تقریباً تیس کتابیں سنسکرت زبان سے عربی میں منتقل کی گئیں اور سحر، طلسمات اور فن کاشتکاری میں تقریباً بیس کتابیں سریانی یا قبطی زبان سے عربی میں ترجمہ کی گئیں (۱)۔"

ان تاریخی حقائق سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اس دور میں کوئی بھی قانونی کتاب عربی زبان میں منتقل نہیں ہوئی، پھر اس اعتراض کی کہ مسلمانوں نے رومی قوانین سے استفادہ کیا، کوئی علمی وقعت باقی نہیں رہتی۔

۷۔ مستشرقین کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ اسلامی قانون کا یہ قاعدہ" البینة علی من ادعی والیمین علی من انکر" رومی قانون سے ماخوذ ہے۔

یہ اعتراض بھی بے بنیاد ہے، کیونکہ یہ قانون رومی قانون میں سرے سے پایا ہی نہیں جاتا، کیونکہ رومی قانون کی رو سے مدعی اور مدعا علیہ دونوں کو یہ حق حاصل ہے کہ گواہ پیش کرے، یا قسم کھائے اور اسلامی قانون میں مدعی کے ذمہ گواہ پیش کرنا ہے اور اگر وہ گواہ پیش کرنے سے قاصر ہو تو مدعا علیہ قسم کھائے گا (۲)۔"

۸۔ لفظ (JURIS) فہم، معرفت اور علم وحکمت کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے اور اسلام کا لفظ فقہ" اسی (JURIS) سے ماخوذ ہے۔

اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لفظِ فقہ" جسے فقہاء فقہی اصطلاح کے طور پر استعمال کرتے ہیں وہ عربی الاصل نہیں ہے، بلکہ وہ لفظ (JURIS) کی متبادل شکل ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اس لفظ کو جاہلی شعراء اور ادباء نے استعمال کیا ہے اور خود قرآن نے استعمال کیا ہے، جب کہ عربوں کو رومیوں سے کوئی تعلق نہیں تھا۔

ارشادِ خداوندی ہے:

---

(۱) تاریخ آداب اللغة العربیه، جلد ثانی، ص ۱۴۴۔

(۲) دیکھئے رومی قوانین، ص ۳۰، ۳۷، ۳۹۔ مصنفہ آر، ڈبلیو، لیچ۔

فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین۔[1] — ایسا کیوں نہ ہو کہ ان کی ہر جماعت سے ایک گروہ نکلتا اور دین میں تفقہ پیدا کرتا۔

مشہور محقق اور ادیب احمد امین مصری اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے یوں فرماتے ہیں :

" لفظ "فقہ" عربی زبان میں کسی چیز کے علم اور فہم کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے، پھر دین کے علم و فہم کے معنیٰ میں استعمال ہونے لگا، پھر اس کا استعمال علم قانون پر ہونے لگا، اس لئے کہ اس میں دین کی سمجھ اور کتاب و سنت کے علم کی ضرورت ہوتی ہے، اور جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے، کسی بھی قانون ساز نے اس حقیقت کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے کہ لفظ "فقہ" رومی لفظ (JORIS) سے ماخوذ ہے[2]۔"

قرآن کریم ہی کے مفہوم میں حدیث نے بھی لفظ فقہ کو استعمال کیا ہے :

من یرد اللہ بہ خیرًا یفقہ فی الدین[3]۔ — جس شخص کے ساتھ اللہ خیر کا ارادہ فرماتا ہے، اس کو دین کی سمجھ عطا فرماتا ہے۔

خیارهم فی الجاهلیة خیارهم فی الاسلام اذا فقهوا[4]۔ — جاہلیت میں ان میں بہتر وہ ہے جو ان میں اسلام میں بہتر ہو، جب کہ ان میں سمجھداری ہو۔

۹۔ ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ امام اوزاعی کے فقہی استنباطات ضائع ہو گئے، ورنہ ان میں رومی قوانین کے بہت کچھ اثرات تھے اور ان کے وجود سے اپنے اس دعوی کو ثابت کرنے میں بہت زیادہ آسانی ہوتی۔

لیکن یہ اعتراض قلتِ علم و تحقیق پر مبنی ہے، کیونکہ ان کے استنباطات اور مذہب کا ایک بڑا حصہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی مایۂ ناز کتاب "الام" میں موجود ہے، اور معروضی علمی

---

(۱) سورہ توبہ - ۱۲۲ - (۲) فجر الاسلام، ص ۲۴۷ -
(۳) صحیح البخاری، ص ۱۶ - (۴) صحیح البخاری، ص ۱۷۹ -

تحقیق سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ امام اوزاعی کا تعلق اس مدرسۂ فکر سے تھا جس کا میلان "رائے" کے مقابلہ میں "حدیث" کی طرف تھا۔

اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مشہور مؤرخ اور اہل قلم محمد الخضری کا مصری فرماتے ہیں:

"رومی قانون سے سب سے زیادہ امام اوزاعی کو متاثر ہونا چاہئے تھا، کیونکہ وہ بیروت میں بہت زمانہ تک رہے، لیکن جب میں نے امام شافعی کی کتاب "کتاب الام" میں ان کے مذہب کا مطالعہ کیا تو میں اس نتیجہ پر پہونچا کہ انصاف کا تقاضہ یہ ہے کہ ان کا شمار "حدیث مکتبۂ فکر" میں ہونا چاہئے، اور اس مکتبۂ فکر پر رومی قانون سے متاثر ہونے کا شبہ تک نہیں کیا جا سکتا۔"[1]

خاتمہ بحث

گذشتہ صفحات میں مستشرقین کے اعتراضات کا علمی جائزہ لیا گیا اور یہ حقیقت ثابت قرار پائی کہ فقہ اسلامی کی اپنی مستقل حیثیت ہے اور فقہ اسلامی پر رومی قوانین کی تاثیر کے مضحکہ خیز بیانات اور دلائل کوئی علمی وقعت نہیں رکھتے۔

ذیل میں ہم بعض اعتدال پسند مستشرقین کی رائے نقل کریں گے، جنہوں نے بحث و تحقیق کے بعد اس حقیقت کو واضح طور پر واشگاف کیا ہے کہ اسلامی فقہ کی اپنی ذاتی مستقل حیثیت ہے اور اس پر رومی یا دیگر قوانین سے متاثر ہونے کے دعوے قطعی بے بنیاد ہیں۔

مشہور مستشرق جی۔ ایچ۔ بوسکی (G.H. BOUSQUET) نے "فقہ اسلامی پر رومی قوانین کے اثرات" کے موضوع پر اس دعوی کی دھجیاں اڑانے کے بعد واضح الفاظ میں لکھا ہے کہ:

---

(۱) تاریخ تشریع الاسلامی، ص ۲۶۶-۲۶۷- طبع پنجم ۱۹۳۹ء۔

"فقہ اسلامی کی اپنی ایک مستقل ذاتی حیثیت ہے اور اس پر کوئی بھی بیرونی قانون اثر انداز نہیں ہوا"[1]۔

- اطالوی مستشرق نسی۔ اے۔ نال لینور قمطراز ہے:

"فقہ اسلامی برائے نام بھی رومی قانون سے متاثر نہیں ہوا"[2]۔

- مستشرق شیول لکھتا ہے:

"انسانیت کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف انتساب پر فخر کرنا چاہیئے کہ انہوں نے ناخواندہ ہونے کے باوجود آج سے چودہ سو سال پہلے دنیا کو ایسا قانون دیا کہ ہم اہل یورپ اگر دو ہزار سال کے بعد بھی اس بلندی تک پہونچ سکیں تو یہ بات قابلِ فخر ہوگی"[3]۔

---

(۱) معارف اعظم گڑھ، مارچ ۱۹۵۸ء۔

(۲) چراغ راہ، جلد اول ۱۹۵۸ء۔

(۳) مجلۃ القبس، ص ۱۴۔ جولائی ۱۹۶۸ء۔

فقہ اسلامی اور رُومن قوانین

خالد سیف اللہ رحمانی

علوم اسلامی میں علوم القرآن اور علوم الحدیث کے بعد جس علم کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے وہ "فقہ" ہے اور اسلامی تاریخ کی بہترین ذہانتیں اور صلاحیتیں اس فن کی آبیاری اور نشوونما میں صرف ہوئی ہیں، حقیقت یہ ہے، کہ ایک نبی اُمّی" (فداہ روحی) کی لائی ہوئی شریعت کے ایک ایک حکم کی عقدہ کشائی کے لئے زمانہ کے اتنے ذکی، عالی حوصلہ بالغ نگاہ اور وسیع النظر شخصیتوں کا شب و روز اور سحر و شام مصروفِ عمل ہو جانا بجائے خود آپ کا ایک معجزہ اور آپ کی صداقت و حقانیت کی دلیل ہے۔

"فقہ اسلامی" نے جس وسعت اور ہمہ گیری کے ساتھ انسانی زندگی کا احاطہ کیا ہے اور زندگی کے تمام مسائل و مشکلات میں رہبری کا فریضہ انجام دیا ہے، نیز اس کی تمام جزئیات میں جو نظم و نسق اور ربطِ باہم ہے ایک خاص قسم کا توازن و اعتدال ہے، عصری تغیرات کو احتیاط کے ساتھ مناسب طور پر قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اور اس کی منصوبہ بندی کے لئے علماء نے احکام کے استنباط کے جو طریقے مقرر کئے ہیں، مسائل و احکام کی درجہ بندی کی ہے، شریعت کے مقاصد متعین کئے ہیں، مصلحتوں کو قبول کرنے کے اصول وضع کئے ہیں۔ جن کو "اصول فقہ" کہا جاتا ہے ـــ وہ بقول مشہور محقق ڈاکٹر حمید اللہ (پیرس) قانون کی تاریخ میں مسلمانوں کا سب سے بڑا کارنامہ ہے[1]۔ اسی طرح اسلامی قانون کو اسلامی زندگی سے مربوط اور زمانہ کے مسائل سے ہم آہنگ رکھنے کی غرض سے جو ٹھوس نظریات فقہاء نے پیش کئے ہیں اور جن کو "قواعد فقہ" سے موسوم کیا ہے، وہ ان کی قانونی دقتِ نظر، ژرف نگاہی اور زمانہ آگہی کا زندہ جاوید ثبوت ہے۔

مستشرق علماء جن کو مشرق اور خصوصیت سے اسلام کی کوئی خوبی ایک نظر نہیں بھاتی، اگر ہنر کو عیب بنانے میں کامیاب نہ ہوں تو کم از کم اتنا تو کرتے ہی ہیں کہ مسلمانوں اور عربوں کے کارناموں کا رشتہ

---

(۱) خطبات بہاولپور، خطبہ ۴ "تاریخ اصول فقہ و اجتہاد، ص: ۱۱۸، فقرہ ۱۱۰۔ ڈاکٹر صاحب نے اصول فقہ کو مسلمانوں کی ایجادِ خاص قرار دیا ہے۔

کسی اور قوم اور خاص کر روم دیونان سے جوڑ دیتے ہیں، تاکہ یہ مسلمانوں کے کھاتہ میں نہ رہ سکے ۔ یہی کام ان حضرات نے فقہ کے بارے میں کیا اور اسلامی فقہ اور خصوصیت سے "حنفی فقہ کو" رومن قوانین" سے ماخوذ و مستفاد اور قرآن و حدیث سے بے تعلق یا کم ہم آہنگ قرار دیا ہے، ان سطور میں اسی پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

تین بحث طلب نکات

اس کے لئے اوّل یہ بات دیکھنی ہوگی کہ کیا امام ابو حنیفہؒ تک رومن قوانین کی رسائی تاریخی قرائن کی روشنی میں ممکن ہے؟ دوسرے امام ابو حنیفہؒ اور دوسرے فقہاء اسلام نے احکام شریعت کے لئے جو مصادر مقرر کئے ہیں ان میں کسی اجنبی قانون کے لئے کوئی جگہ ہے یا نہیں؟ اور وہ کس حد تک کتاب و سنت سے متعلق یا غیر متعلق ہیں، تیسرے رومن قوانین اور فقہ اسلامی کا مسائل زندگی کے مختلف شعبوں میں موازنہ کرنا ہوگا کہ ان میں کس درجہ مطابقت اور ہم آہنگی ہے اور جن احکام میں مطابقت ہے اس کی بنیاد کتاب وسنت اور عقل عام کے تقاضے ہیں یا رومی قوانین سے استفادہ ۔ یہ تین نکات ہیں، جن کی روشنی میں بہ سہولت اس دعوے کو ۔ کہ فقہ حنفی رومی قوانین سے مستفاد ہے ۔ پرکھا جا سکتا ہے، اور اسی ترتیب سے مجھے اس مسئلہ پر گفت گو کرنی ہے

تاریخی قرائن

امام ابو حنیفہؒ (۸۰ - ۱۵۰) ایرانی النسل تھے، اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ آپ فارسی زبان سے واقف رہے ہوں گے، لیکن امام صاحب کے زمانہ تک عراق اور خلافتِ اسلامی کے مشرقی صوبہ جات میں عربی زبان پوری طرح حاوی ہو چکی تھی، یہی تصنیف و تالیف، تدریس و قضاء، سرکاری دفاتر و امثلہ جات، یہاں تک کہ وعظ و پند اور روزمرہ بول چال کی زبان تھی، اس کی ایک وجہ تو اس پورے خطہ کا دامنِ اسلام میں آجانا اور اسلام کے بنیادی لٹریچر قرآن وحدیث کا عربی زبان میں ہونا ہے، دوسرے عربوں کا سیاسی غلبہ اور تیسرے مفتوح قوموں پر فاتح اقوام کا ایک نفسیاتی اثر اور زبان و تہذیب میں فاتحین کے مقابلے کمتری اور مرعوبیت کا احساس بھی اس کی وجہ ہو سکتا ہے، امام ابو حنیفہؒ کی بھی اصل زبان یہی تھی اور اسی میں آپ کے علوم کا تمام خزانہ محفوظ ہے، نہ ہی آپ رومی زبان سے واقف تھے، نہ شام و فلسطین کے ایسے علاقوں سے آپ کا

تعلق رہا جو پہلے رومی سلطنت کا حصہ تھے اور یہ تو بہت قدیم عہد ہے، اس صدی سے پہلے تک عربی زبان میں رومی قوانین کے ترجمہ کا کوئی سراغ نہیں ملتا ــــ رومی قوانین کے عربی زبان میں منتقل نہ ہونے کا ایک خاص سبب ہے، مسلمانوں کا شروع سے یہ تصور رہا ہے کہ ان کو اپنے نظامِ زندگی کے معاملہ میں دوسری اقوام سے ممتاز اور مشخص رہنا چاہئے، یہ چیز ان کو کتاب وسنت اور اسلامی روایات پر انحصار کا پابند کرتی ہے، اور دوسری قوموں کے طریقوں اور اطوار سے باز رکھتی ہے، ہاں، وہ علوم وفنون جو محض وسائلِ زندگی سے متعلق ہیں، یا انتظاماتِ ملکی میں معاون ہیں ان کو قبول کرنے اور پروان چڑھانے میں مسلمانوں نے نہایت فراخ دلی اور کشادہ قلبی سے کام لیا ہے، جیسے فلکیات، ریاضی، جغرافیہ، طب، طبعیات وغیرہ، پس امام ابوحنیفہؒ رومی زبان سے واقف تھے، نہ رومی قانون کا لٹریچر عربی میں منتقل ہوا تھا، اور نہ روم کی سابق ریاستوں سے آپ کا وطنی، تجارتی یا علمی علاقہ تھا، اس لئے تاریخی اعتبار سے کوئی ایسا قرینہ موجود نہیں جو امام ابوحنیفہؒ اور فقہ حنفی کے رومی قوانین سے تاثر اور استفادہ کو کسی درجہ میں بھی ظاہر کرتا ہو۔

فقہ اسلامی کے مآخذ

فقہائے اسلام نے بنیادی طور پر قانون کے چار سرچشمے (Sources) مقرر کئے ہیں، ان میں ترتیب اس طرح ہے کہ اول قرآن مجید کو پیشِ نظر رکھا جائے، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں سامنے رکھی جائیں، اس کے بعد ان احکام کا درجہ ہے، جن پر امت کا اجماع واتفاق ہے، ظاہر ہے کہ امت کا کسی ایسی بات پر اتفاق ممکن نہیں جو قرآن وحدیث کی روح کے خلاف ہو، اس لئے اجماع بھی دراصل کتاب وسنت کے مزاج ومذاق کی اجماعی ترجمانی سے عبارت ہے، چوتھا درجہ "قیاس" کا ہے، قیاس یہ ہے کہ کتاب وسنت میں کسی مسئلہ میں جس سبب خاص کی بنا پر کوئی حکم لگایا گیا ہو، وہ سبب جہاں جہاں پایا جائے وہاں وہی حکم لگایا جائے، مثلاً حدیث میں کتے کے جھوٹے کو ناپاک قرار دیا گیا، حدیث سے بعض اور جانوروں کے جھوٹے کے متعلق بھی ایسا ہی حکم ملتا ہے، فقہاء نے غور کیا اور اس نتیجہ پر پہونچے کہ اس کی وجہ ان جانوروں کا ناپاک ہونا ہے، لہٰذا فیصلہ کیا کہ تمام جانور جن کا گوشت ناپاک اور حرام ہے، ان کا جھوٹا بھی حرام اور ناپاک ہے، اسی کا نام قیاس ہے۔ اسی طرح "قیاس" کی اصل غایت کتاب وسنت کے احکام کے دائرہ کو وسیع اور ان

صور توں تک متعدی کرنا ہے، جن کا کتاب اللہ اور سنتِ رسولؐ میں ذکر نہیں، گویا فقہ کے اصل مآخذ کتاب و سنت ہی ہیں، اور اجماع وقیاس میں بھی بالواسطہ کتاب وسنت ہی کی اطاعت و فرماں برداری ہے۔

اس کے علاوہ فقہ کے جن دوسرے مصادر — آثارِ صحابہؓ، استحسان، مصالحِ مرسلہ، استصحاب، عرف و عادت، شرائع ماقبل، سدذرائع — کا ذکر کیا جاتا ہے، وہ سب بالواسطہ کتاب اللہ، سنت رسولؐ اور قیاس ہی میں داخل ہیں اور اصولِ فقہ میں اس نکتہ کو بار بار واضح کردیا گیا ہے کہ ان کی حیثیت کتاب و سنت کی طرح مستقل نہیں ہے اور نہ یہ نصوص سے آزاد ہیں، جہاں تک اجنبی ذریعہ سے قانون سازی کی بات ہے تو ان میں سے صرف امم سابقہ کی شریعت ہے، جس کو کسی درجہ میں اس زمرہ میں رکھا جاسکتا ہے، لیکن شرائع ماقبل سے مراد پہلی آسمانی کتابوں کے وہ احکام ہیں جن کو قرآن مجید نے منسوخ نہیں کیا ہے، یہ احکام کسی دوسری قوم کے عرف ورواج اور سماجی اطوار پر مبنی نہیں ہیں، بلکہ "وحیِ الٰہی" پر مبنی ہیں اور اس طرح کتاب اللہ کا ایک حصہ ہے۔ تاہم فقہائے اسلام نے مجرد ان کتابوں پر اعتماد کرکے کسی مسئلہ میں کوئی رائے قائم نہیں کی ہے، بلکہ کتاب وسنت میں امم سابقہ کے جن احکام کی تصدیق کی گئی ہے اور امتِ محمدیہ میں ان کے باقی رہنے کا اشارہ کیا گیا ہے انہیں کو قابلِ عمل تسلیم کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں ایک اجماعی حکم "قانونِ قصاص" کا ہے، جس کا خود قرآن پاک نے ذکر کیا ہے (1) ممکن ہے اس طرح کا ایک آدھ حکم اور بھی مل جائے ظاہر ہے اس کو اسلامی فقہ میں اجنبی اثر قرار نہیں دیا جاسکتا۔

بلکہ حقیقت یہ ہے کہ چونکہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے دوسری اقوام سے تشبہ کو ناپسند فرمایا ہے اور اعتقادات وعبادات کے علاوہ تہذیب ومعاشرت میں بھی ان کی مشابہت کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھا ہے (1)۔ اس لئے فقہائے اسلام نے بھی قدم قدم پر اس کو ملحوظ رکھا ہے اور ان احکام کو بھی جن میں کتاب وسنت کی ہدایات موجود یا واضح نہیں ہیں — اجنبی اثر سے آزاد رکھا ہے، مجدد اعظم شیخ الاسلام امام حافظ ابن تیمیہ (۷۲۸ھ) نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب "اقتضاء الصراط المستقیم" تالیف فرمائی ہے۔ اور جہاں تک اس حقیر کا مطالعہ ہے فقہ حنفی اس باب میں زیادہ حساس ہے، غالباً اس لئے کہ ایران اور مشرق کے علاقہ میں اس فقہ کی نشر واشاعت کی وجہ سے فقہائے احناف غیر مسلموں کے شعار اور ان کی

---

(1)

تہذیب واطوار سے زیادہ واقف تھے

رومی قانون کے مآخذ سے تقابل

اب ایک موازنہ فقہ اسلامی کے ان مآخذ اور رومن لا کے مآخذ (Sources) کے درمیان کرنا چاہئے کہ اس سے مسئلہ زیر بحث کو سمجھنے میں آسانی ہوگی ۔ بنیادی طور پر رومی قوانین دو طرح کے ہیں، ایک مکتوبی اور دوسرے غیر مکتوبی ۔ مکتوبی سے مراد سرکاری قوانین ہیں اور غیر مکتوبی سے مراد وہ قوانین ہیں جو عوام کے رسم و رواج کی وجہ سے از خود قانون کا درجہ حاصل کر گئے ہیں، گیس (GAius) کے بقول مکتوبی قانون کے چھ مآخذ ہیں :

(۱) قانون موضوعہ اعلیٰ ترین (LEGES) یعنی شاہان قدیم شرفاء روما کی مجلس عشریہ، غیر رومی باشندوں کی مجلس مأتہ وغیرہ کے طے کئے ہوئے قوانین ۔

(۲) قانون موضوعہ مجلس عوام ۔

(۳) سینٹ کی تجاویز ۔

(۴) فرامین شاہی ۔

(۵) مجسٹریٹ کے اعلانات ۔

(۶) مجتہدین، یعنی مذہبی زاہبوں کے فتاوی اور دوسرے قانون دانوں کی توضیحات ۔[1]

اب غور کرو کہ " قانون مکتوبی " کے ان تمام مآخذ میں انسان کو اصل واضع قانون اور اس کے فہم و اختیار اور حکم و فیصلہ کو قانون کی اساس مانا گیا ہے، کہیں یہ حیثیت بادشاہ کو حاصل ہے، کہیں قاضی کو، کبھی شرفاء روم کی جماعت دہگانہ کو، کبھی اہل روم کے ساتھ دوسری اقوام کے صدر ایوان کو، کہیں مجلس عوام اور مذہبی یا قانونی علماء کو ۔ مگر اسلامی قانون کا تصور اس سے یکسر مختلف ہے، یہاں قانون کا سرچشمہ ذات خداوندی ہے ۔ الا له الحکم ، اور اسی کے ہاتھ فیصلوں کی زمام ہے : ان الحکم الاللہ ( ) یہی مسلمانوں کے تمام مکاتب فقہ کا مزاج و مذاق ہے، رومی نظام قانون میں رائے

---

(۱) ملاحظہ ہو : احمد عبداللہ المسدوسی کی کتاب : قانون روما برائے ایل، ایل، بی، ص ۱۲ - ۱۷ ۔

ایک قابلِ تحسین بات اور مغزہ ہے اور فقہاء اسلام کے ہاں خود رائی ایک تہمت اور عیب ہے، جس کی طرف اس کی صحیح یا غلط نسبت کردی جاتی ہے، وہ اس سے بشدت تاکید انکار و معذرت کرتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ہمیں فقہاء کے ہاں کثرت سے کتاب وسنت پر انحصار، اس کی بالا دستی اور اس کے مقابلہ "رائے" کی مذمت اور اس کی بے اعتباری کے اقوال ملتے ہیں۔[1]

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت سے تقریباً نصف صدی پہلے، ۵۲۷ء میں شہنشاہ جسٹینین روم کا فرماں روا ہوتا ہے اور روم کے منتشر، مروج اور منسوخ و معطل، باضابطہ موضوعہ قوانین اور عوام میں جاریہ اور مروجہ افعال کو "مجموعہ قوانین ملک" کے نام سے مرتب کرتا ہے اور "رسم ورواج" کو بھی قانون کے ساتویں ماخذ کی حیثیت سے قبول کرتا ہے۔[2] ممکن ہے بعض حضرات کو قانون کے اس ماخذ میں اور فقہ اسلامی میں عرف وعادت کا اعتبار کئے جانے میں یکسانیت نظر آئے، لیکن اپنی روح کے اعتبار سے ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ "رومن لا" چونکہ انسانی مرضیات وخواہشات پر ہی مبنی ہے، اس لئے اس قانون میں رسم و رواج کو خاصی اہمیت حاصل ہونا، بلکہ بعض اوقات موضوعہ قانون پر فائق ہو جانا عین مطابق فطرت ہے۔

اسلام کا تصور یہ ہے کہ مسلمان جو زندگی کے تمام مسائل میں کتاب وسنت کی ہدایات پر عمل پیرا ہوں گے ان میں جو کچھ رواج پائے گا، ضرور ہے کہ وہ کتاب وسنت کے مغائر نہ ہو، اس لئے مسلمانوں کے ایسے رواجات جن کے متعلق کوئی ممانعت یا ایجابی حکم موجود نہ ہو، مشروع اور جائز تصور کئے جائیں گے اور غالباً ایسا اس لئے ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے امور کو مباح بتایا ہے اور "عفو" کا نام دیا ہے،

وماسکت عنہ فھو مما عفاعنہ۔

اسی طرح قرآن مجید نے بھی عرف کے معتبر ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، قرآن میں ایک سے زیادہ مقامات پر "معروف" پر عمل اور معروف کی دعوت کی طرف متوجہ کیا گیا ہے، امام رازیؒ کے بقول جو باتیں عقل کو بہتر محسوس ہوں اور اصحابِ عقل کی نگاہ میں ناپسندیدہ نہ ہوں وہ سب معروف ہیں: والمعروف

---

(۱) المیزان الکبریٰ کا ابتدائی حصہ دیکھا جائے۔

(۲) قانون روما۔ ۱۲

هو ما حسن فی العقل فعله و لم یکن نکرا عند ذوی العقول الصحیحۃ[1]۔ پس عرف کا اعتبار رومی قانون سے تاثر کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ کتاب و سنت کے مقرر کئے ہوئے اصول کی روشنی میں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی مروج عمل کتاب و سنت کے خلاف ہو تو فقہاء کے یہاں قابل قبول نہیں:

العادۃ تجعل حکما اذا لم یوجد التصریح	عادت حکم ہوگی، جب کہ اس کے خلاف صراحت موجود نہ ہو
بخلافہ فاما عند وجود التصریح بخلافہ یسقط اعتبارہ[2]	اگر اس کے خلاف نص کی صراحت موجود ہو، تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

ابوابِ قانون کی تعیین و ترتیب

ماخذ قانون کے بعد ایک قانون دوسرے قانون کا اثر ابوابِ قانون کی تعیین و ترتیب میں قبول کرتا ہے، اس پہلو سے جب کوئی شخص فقہ اسلامی اور رومن لا کا جائزہ لے گا تو دونوں میں اسی درجہ تفاوت نظر آئے گا جتنا کہ خود ماخذ و مصادر میں، رومن لا میں قوانین کے چار حصے کئے گئے ہیں: اوّل قانونِ ملک، جو رومی نسل کے شہریوں کے لئے مخصوص تھا، دوسرے قانونِ اقوام، جو بین ملکی اور بین قومی تعلقات سے متعلق تھے، تیسرے قانونِ قدرت، یہ عام اصولِ انصاف تھے، جس کے تحت روم کے غیر رومی نسل کے باشندوں کے معاملات طے کئے جاتے تھے، چوتھے قانون حکام عدالتی، یہ قاضیوں کے وہ عدالتی تشریحات تھیں، جن سے بعض نئے قوانین کی تشکیل عمل میں آتی تھی[2]۔

فقہ اسلامی کے ابواب اس سے یکسر مختلف ہیں اور اس سے بہت زیادہ جامع، ہمارے یہاں ابواب فقہیہ کی ترتیب اس طرح ہے:

۱۔ "عبادات": یعنی وہ افعال جو براہ راست بندے اور خدا کے درمیان ہیں، مثلاً ارکانِ اربعہ۔

۲۔ مناکحات: وہ احکام جو شخصی زندگی سے متعلق ہیں: نکاح، طلاق، رضاعت، نفقہ، میراث وغیرہ۔

۳۔ معاملات: وہ احکام جو دو آدمیوں کے درمیان مالی لین دین وغیرہ سے متعلق ہیں، خرید و فروخت، اجارہ، شرکت وغیرہ۔

---

(۱) شرح السیر الکبیر ۱-۱۹۸۔ (۲) قانون روما ۲۲-۲۵۔

۴۔ **اجتماعی احکام**، اس میں امارت و قضا، جہاد، بین ملکی اور بین قومی تعلقات وغیرہ کی بحثیں آتی ہیں اور عام طور پر ان کو "   " کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے۔

۵۔ **عقوبات**: جرائم اور سزاؤں کا ذکر، خواہ یہ سزائیں شریعت کی طرف سے مقررہ ہوں یا نہ ہوں" کوئی بھی صاحبِ انصاف معمولی غور و فکر سے اندازہ کر سکتا ہے کہ ان دونوں قوانین کے مزاج میں کس قدر فرق اور بون بعید ہے۔

مختلف احکام کا تقابل

اب ایک سرسری نظر فقہ اسلامی اور رومی قانون پر ڈال کر اس امر کا اندازہ کرنا چاہئے کہ احکام کی تفصیلات میں یہ کس حد تک ایک دوسرے سے قریب ہیں؟ اس پہلو سے بھی ان دونوں مکاتبِ قانون میں خاصا فرق نظر آتا ہے۔ رومی قانون کی طرح اسلام نے بھی ابتداءً غلامی کو ایک قانونی عمل تسلیم کیا تھا لیکن پیدائشی طور پر آزاد شخص کے غلام ہونے کی صورت اس کے سوا کوئی نہ تھی کہ وہ جنگ میں گرفتار کیا جائے اور یہ غلامی کو تسلیم کرنا بھی کچھ اس وجہ سے نہ تھا کہ رومی قانون اس کا قائل تھا، بلکہ اس وقت اقوامِ عالم کے نظامِ جنگ کی اساس اسی پر تھی اور پہلی آسمانی اور مذہبی کتابوں نے بھی اس کو روا رکھا تھا، اس لئے عملی طور پر اس کو ماننے اور بعض اصلاحات کے ساتھ جاری رکھنے کے سوا چارہ نہ تھا، لیکن رومی قانون میں جنگ میں گرفتاری کے سوا مزید سات اسباب ہیں، جن کی وجہ سے آزاد انسان کو غلام بنایا جا سکتا ہے: (۱) کوئی شخص سازشی طور پر اپنے آپ کو غلام ظاہر کر کے فروخت کر دے، (۲) آزاد شدہ غلام آقائے سابق سے احسان فراموشی کا سلوک کرے، (۳) مردم شماری یا فوجی خدمت سے گریز کرے، (۴) مقروض ہو اور قرض ادا نہ کرے (۵) چور چوری کرتا ہوا پکڑا جائے (۶) آزاد عورت کسی غلام سے اس کے آقا کی رضامندی کے بغیر مباشرت کرے۔[1]

اسلام نے شہری اور بنیادی حقوق میں نسل و خاندان کی کوئی تفریق نہیں کی ہے، لیکن رومی قانون حق رائے دہی، خدماتِ عامہ کے حصول کے حق، حقِ تجارت، یہاں تک کہ حقِ ازدواج جس سے بچوں پر

---

(۱) قانون روما، ۲۲۰ - ۲۵ -

اختیار پدری حاصل ہوتا ہے سے بھی غیر رومی نسل کے لوگوں کو محروم رکھتا ہے"[1] لیکن شاہ جسٹینن کے زمانہ سے مملکت روما کے تمام باشندوں کو "رومی" تسلیم کر لیا گیا تھا۔

اسلامی فقہ ہر بالغ شخص کو ___ سوائے اس کے کہ وہ عقل کے اعتبار سے متوازن نہ ہو ___ اپنے بارے میں مکمل خود اختیار قرار دیتا ہے، لیکن رومی قانون میں "مورثِ اکبر" کا تصور ہے، مثلاً اگر دادا زندہ ہے تو وہ اپنے صاحبِ اولاد فرزندوں پر بھی اسی طرح ولایت رکھتا ہے، جس طرح کہ کسی نابالغ بچہ پر۔[2]

اسلام میں ثبوتِ نسب نکاح، یا اپنی باندی سے وطی یا وطی بالشبہہ، انہیں تین ذرائع سے ہو سکتا ہے، زنا کی وجہ سے نسب کا ثبوت نہیں ہوتا، لیکن رومی قانون میں ازدواج، ماں باپ کے ذریعہ بھی نسب کو صحیح تسلیم کیا جاتا ہے"[3] ___ اسلام میں رشتۂ ولدیت ایک فطری اور طبعی رشتہ ہے، یہ کوئی عقد اور معاملہ نہیں ہے، جو زبان کے بول کے ذریعہ پیدا ہو جائے، رومی قانون "تبنیت" کو تسلیم کرتا ہے، "تبنیت" کے ذریعہ مصنوعی طور پر جس شخص سے اس کا رشتۂ فرزندی قائم ہوا ہے، وہ اس کے خاندان میں داخل ہو جاتا ہے، اور اس کا اپنے اصل خاندان سے رشتہ ختم ہو جاتا ہے۔"[4]

اسلام میں باپ دادا کو بھی ولایت حاصل ہے، مگر وہ ایک بہت محدود نوعیت کی ہے اور اس کے لئے کسی تصرف کی اجازت نہیں جو زیرِ ولایت بچوں کے مفاد میں نہ ہو، نیز اولیاء کو ان کے مال پر مالکانہ حقوق بھی حاصل نہیں ہیں۔ اس کے برخلاف قانونِ روما میں باپ کے اختیارات بہت وسیع ہیں، یہاں تک کہ اسے اپنی اولاد کو بیچنے اور قتل کرنے تک کی اجازت تھی اور جس طرح آقا اپنے غلام کو آزاد کر سکتا تھا، اسی طرح باپ کے اپنی اولاد کو آزاد کرنے کا تصور تھا۔[5]

قانونِ ازدواج میں بھی ان دونوں کے درمیان خاصا تفاوت پایا جاتا ہے، قانونِ روما میں اصولی طور پر عورت شادی کے بعد اپنے خاندان سے کٹ جاتی ہے اور شوہر کے خاندان میں ضم ہو جاتی ہے اور شوہر کے بزرگِ خاندان کے لئے وہ محض ایک شئی کے درجہ میں ہوتی ہے"[6]۔ اسلام کا تصور یہ ہے کہ نکاح محض ایک

---

(۱) قانونِ روما۔ ۴۸۔
(۲) قانونِ روما۔ ۵۰۔
(۳) قانونِ روما۔ ۵۰۔
(۴) قانونِ روما۔ ۵۱۔ تا ۵۳۔
(۵) قانونِ روما۔ ۵۴۔ تا ۵۶۔
(۶) قانونِ روما۔ ۵۷۔

معاہدہ ہے، نکاح کے بعد بھی عورت کا اپنے خاندان سے تعلق باقی ہے، وہ اپنے خاندان سے میراث اور مختلف حقوق پانے کی حقدار ہوتی ہے اور شادی کے بعد بھی تمام انسانی اور بنیادی حقوق اسے حاصل ہوتے ہیں، وہ شئی اور سامان کے درجہ میں نہیں ہوتی۔

قانونِ روما شادی شدہ شخص اور غلام کے لئے نکاح کو جائز نہیں رکھتا، نہ صغر سنی کے نکاح کو جائز قرار دیتا ہے۔(۱) اسلام نے ان تمام صورتوں میں نکاح کی اجازت دی ہے ــــــ مذہبی رسوم کے ساتھ نکاح کے علاوہ ایک عرصہ تک ناجائز طریقہ پر مرد و عورت ایک دوسرے کے ساتھ رہیں اور میاں بیوی کا سا سلوک کریں تو اس سے بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔(۲) اسلام اس طرح کے بے ضابطہ نکاح اور بے شرمی پر مبنی نکاح کو روا نہیں رکھ سکتا۔

اسلام میں نکاح میں عورتوں کی طرف سے جہیز کا کوئی تصور نہیں، بلکہ مرد کو مہر ادا کرنا ہے، لیکن رومی قانون اس کے برعکس جہیز کا تصور پیش کرتا ہے اور اکثر اوقات شوہر کو اس کا حقدار قرار دیتا ہے، مہر کا کوئی تصور قانونِ روما میں نہیں(۳) ــــــ قانونِ روما کی رو سے عورتیں کبھی بھی اپنے نفس کی مالک نہیں ہوتیں، بلکہ ولی کی ولایت اس پر دائمی رہتی ہے۔(۴) اسلام میں بالغ ہونے کے بعد عورت کو اپنے نفس اور مال پر خود ولایت حاصل ہوتی ہے۔

اسلام کا تصور یہ ہے کہ مالِ مرہون سے استفادہ جائز نہیں، لیکن قانونِ روما کے تحت مال مرہون سے نہ صرف استفادہ جائز ہے، بلکہ مالِ مرہون میں قرض خواہ کو حقِ تصرف بھی حاصل ہے۔(۵) قانونِ روما میں وصیت کے لئے کوئی حد مقرر نہیں، جب کہ اسلام میں تہائی کی تحدید کرتا ہے، قانونِ روما کے تحت متبنّٰی، آزاد کردہ فرزند، لڑکی وراثت کی حقدار نہیں، وراثت سے محرومی، حجب اور حصۂ وراثت کی مقدار میں بھی فقہ اسلامی اور قانون روما میں شاذ و نادر ہی موافقت پائی جاتی ہے۔(۶)

قانون روما سود کو جائز قرار دیتا ہے، یہاں تک کہ امین امانت کی ادائیگی میں تاخیر کرے تو اس سے

---

(۱) قانونِ روما، ۵۷، ۵۸
(۲) قانونِ روما، ۵۸، ۵۹
(۳) قانونِ روما، ۹۱۔
(۴) حوالۂ سابق۔
(۵) قانونِ روما، ۹۸۔
(۶) دیکھئے قانون روما، ۱۲۶ تا ۱۳۳

بھی سود لیا جاسکتا ہے"(۱)۔ اسلام میں سود شدید ترین خبائث میں سے ہے۔

یہ محض چند مثالیں بطور نمونہ کے ذکر کی گئی ہیں، ورنہ اگر مختلف شعبۂ حیات کا تفصیل کے ساتھ تقابلی مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ فقہ اسلامی اور قانونِ روما کے درمیان اس قدر جوہری اختلاف ہیں کہ کوئی صاحبِ بصیرت اس طرح کا دعویٰ نہیں کرسکتا کہ فقہ اسلامی "رومن لا" سے ماخوذ یا مستفاد ہے۔ ممکن ہے بعض قوانین میں مطابقت پائی جائے، لیکن یہ بات پیشِ نظر رہنی چاہئے کہ دنیا کا ہر قانون انسانی ضروریات کی تکمیل اور مقتضیات فطرت کو پورا کرنے کے لئے ہے، انسان کی ضرورت اور اس کے کچھ تقاضے بالکل یکساں ہوا کرتے ہیں، اس لئے کچھ احکام ایسے ہیں کہ دنیا کے ہر قانون میں ایک طرح سے تسلیم کئے جاتے ہیں، یا ان میں معمولی تفاوت پایا جاتا ہے۔ مثلاً نکاح کی اجازت، خرید و فروخت، اجارہ، ہبہ، عاریت وصیت، قرض وغیرہ کی گنجائش، انسانی قتل اور ہتک عزت، سرقہ و غصب، خیانت وغیرہ کی ممانعت۔ اس طرح کی چیزوں میں مختلف قوانین کے درمیان یکسانیت ایک دوسرے سے استفادہ کی دلیل نہیں، بلکہ انسانی ضروریات اور تقاضوں میں ایک حد تک یکسانیت کا ثبوت ہے۔ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ قانون معاملات کا بڑا تعلق انسانی تجربات سے ہے اور یہ مصلحت انسان کے دوش بدوش چلتا ہے، ایسے احکام میں مطابقت کا پایا جانا ایک بالکل فطری اور طبعی امر ہے۔

کلمۂ آخریں

پس حقیقت یہ ہے کہ فقہ اسلامی کی اپنی مستقل بنیادیں ہیں اور اس کا غالب حصہ کتاب و سنت سے ماخوذ ہے، جو تھوڑے سے احکام نصوص سے صراحۃً یا اشارۃً ثابت نہیں وہ بھی ایسے قیاس پر مبنی ہیں کہ جن کی جڑیں کتاب و سنت میں پیوست ہیں —— اسلامی فقہ اور انسان کے خود ساختہ قوانین کے درمیان دو ایسے جوہری فرق ہیں، جن کا قدم قدم پر مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اور جن سے فقہ اسلامی کا امتیاز اور بمقابلہ دوسرے قوانین کے اس کی برتری واضح ہوتی ہے۔

اوّل: یہ کہ فقہ اسلامی میں ایک خاص طرح کی پائیداری اور ثبات ہے، دوام و استحکام اور بقاء و قرار ہے

---

(۱) قانون روما، ص ۱۴۱۔

انسان کے وضعی قوانین میں ایک مسلسل تغیرات اور بے ثباتی ہے، کسی بھی قانون میں جہاں جمود ایک نقص ہے، وہیں بے ثباتی اور استقامت و پائیداری سے محرومی بھی کچھ کم درجہ کا عیب نہیں، اس کی وجہ ظاہر ہے، فقہ اسلامی کا سرچشمہ وہ نصوص ہیں جو قیامت تک ہر طرح کے تغیرات و اصلاح سے ماوراء ہیں اور وضعی قوانین کی اساس انسانی خیالات و جذبات ہیں، جو ہر آن و زمان تغیر و تبدیلی سے دوچار ہیں۔

دوسرے: فقہ اسلامی حقیقی نافعیت اور مآل و انجام کی سعادت پر مبنی ہے، وضعی قوانین میں حقیقی نفع و ضرر سے زیادہ خواہشات و جذبات کی رعایت ہے، شراب صحت انسانی کے لئے مضر ہے، نشہ جنون کا ایک درجہ ہے، خنزیر کا گوشت مختلف طبعی بیماریوں اور اخلاقی مفاسد کی جڑ ہے، برہنگی علاوہ عصمت و عفت کے مذہبی تصور کے اخلاقی اقدار کے بھی منافی اور امن و سکون کا بھی غارت گر ہے، اسلام نے ان مضرتوں پر نظر رکھی ہے اور ان امور کے بارے میں اس کی مخالفت ناقابلِ تبدیل ہے، مگر وضعی قوانین ان تمام نقصانات کو تسلیم کرنے کے باوجود ہوائے نفسانی اور ہوس انسانی کے سامنے سپر انداز ہے —— اس فکر و مزاج نے اس کو اعتدال و توازن سے دور، عدل و انصاف سے محروم اور اصول فطرت سے ناآہنگ بھی کردیا ہے اور موم کی طرح قوت و صلابت سے خالی بھی، جسے روز توڑا جائے اور نئی نئی صورتیں دی جائیں۔ والدین عند اللہ الاسلام۔

محمد رضوان القاسمی

دینی مدارس کی نصابی کتب فقہ پر ایک نظر

"فقہ" اسلامی تعلیمات کا عطر اور نچوڑ ہے، وہ قرآن مجید کا خلاصہ ہے، سنت رسول ﷺ کی روح ہے، شریعت کے عمومی مزاج و مذاق کا ترجمان ہے اور اسلامی زندگی کے لئے خضر طریق ہے، اسلئے دینی مدارس اور دینی تعلیم کے نصاب میں اس کی جو اہمیت اور ضرورت ہے وہ محتاج اظہار نہیں، بزرگوں نے اسی لئے نصاب میں فقہ کو خاص اہمیت دی ہے اور ابتدائی جماعتوں سے لے کر انتہائی مرحلہ تک ہر جگہ اس کا حصہ رکھا ہے ——— ذیل کی سطور میں انہیں نصابی کتب کا تعارف کرایا جاتا ہے، تاکہ ان کی علمی اور فقہی اہمیت کا اندازہ ہو سکے۔

ھدایہ

ان میں سب سے اہم کتاب "ہدایہ" ہے ——— یہ کتاب برہان الدین ابوالحسن علی، مولود ۸ رجب ۵۱۱ھ، متوفی ۱۴ ذوالحجہ ۵۹۳ھ یا ۵۹۶ھ متوطن مرغینان کی ہے، صاحب "الجواہر المضیئہ" نے مصنف کے اوصاف و کمالات کا جو نقشہ کھینچا ہے، وہ یوں ہے:

کان اماما فقیھا حافظا محدثا مفسرا جامعا للعلوم ضابطا للفنون متقنا محققا نظارا مدققا زاھدا ورعا بارعا فاضلا ماھرا اصولیا ادیبا شاعرا لم تر العیون مثلہ فی العلم والادب[1]	آپ امام فقیہ حافظ محدث علوم کے جامع مختلف فنون کے ضابط، معتبر، محقق، ناقد، باریک بیں، زاہد، متورع، ماہر، فاضل، اصولی، ادیب اور شاعر تھے، علم و ادب میں آنکھوں نے ان کی نظیر نہیں دیکھی۔

(۱) الجواہر المضیئہ۔

اپنے عہد کے تمام باکمال مشائخ وعلماء سے استفادہ کیا اور خود اپنے دامنِ تربیت سے بڑے بڑے اہلِ علم کو وجود بخشا، بعضوں نے آپ کو "اصحاب ترجیح" میں اور بعضوں نے "مجتہدین فی المذہب" کے زمرہ میں رکھا ہے۔

آپ نے ابتداءً امام قدوری کی "مختصر" اور امام محمد کی "الجامع الصغیر" دونوں کو ملا کر ایک جامع متن تیار کیا اور اس کا نام "بدایۃ المبتدی" رکھا، پھر خود ہی ہدایہ کے نام سے اس کی شرح فرمائی اور طاش کبری زادہ کے بیان کے مطابق اولاً اسی جلدوں میں "کفایۃ المنتہی" کے نام سے شرح کی، پھر ہدایہ کی صورت میں اس کی تلخیص کی، اس کتاب میں گو فقہی جزئیات کا احاطہ نہیں اور بمقابلہ فقہ وفتاویٰ کی دوسری متداول کتابوں کے مسائل کم ہیں، مگر مصنف نے احکام کے دلائل اور فقہی اختلافات پر جس ذہانت، اعلیٰ درجہ کی ذکاوت، زبردست قوتِ استدلال اور قیاس کی غیر معمولی صلاحیت سے کام لیا ہے، نیز جس درجہ ایجاز واختصار سے اپنی بات کہی ہے اور اغلاق مخل کے بغیر مختصر ترین تعبیر میں اپنی بات کہہ دی ہے، وہ مصنف ہی کا حصہ ہے اور شاید اسلام کے فقہی کتب خانہ میں اس کی کوئی نظیر نہ ہو۔

ہدایہ کی انہیں غیر معمولی خصوصیات کے باعث وہ درس کی مقبول ترین اور بے بدل کتاب رہی ہے۔ اور طالب علم میں جو جودتِ فکر اور دقتِ نظر پیدا کرتی ہے اور استدلال کی قوت بہم پہونچاتی ہے، اس کا جواب نہیں۔ اسی لئے مولانا انور شاہ کشمیریؒ جیسے صاحب نظر عالم کا بیان ہے کہ میں "فتح القدیر" جیسی کتاب تو لکھ سکتا ہوں، لیکن "ہدایہ" کے طرز کی کتاب نہیں لکھ سکتا۔ جن لوگوں کو علامہ کشمیریؒ کے علمی مقام کا اندازہ ہے وہ بخوبی اس جملہ کا وزن محسوس کر سکتے ہیں۔

صاحب ہدایہ کی کمال ذہانت کے باوجود کتاب کا یہ پہلو قابلِ توجہ ہے کہ ہدایہ میں بہت سی ضعیف روایات کو جگہ مل گئی ہے اور جن مسائل میں نصوص موجود ہیں وہاں بھی مصنف نے قیاس کے ذکر کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ اسی طرح بہت سی روایات ہیں کہ ہدایہ کی احادیث کی تخریج کرنے والوں کو کہنا پڑا کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے، خود شیخ عبد الحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے:

مصنف وے در اکثر بناء کار بر دلیل معقول — اس کے مصنف اکثر مسائل میں دلیل معقول پر بنیاد رکھتے ہیں۔

---

(۱) مفتاح السعادۃ، ج ۲، ص ۱۲۸۔

نہادہ واگر حدیثے آوردہ نزد محدثین خالی از ضعف نہ غالباً اشتغال گوں استاد در علم حدیث کمتر بودہ است (۱)۔ کوئی حدیث لاتے ہیں، تو وہ بھی ایسی جو محدثین کے نزدیک ضعف سے خالی نہیں ہوتی۔ غالباً علم حدیث سے ان کو کم اشتغال تھا۔

البتہ ابن ہمام نے "فتح القدیر"، زیلعی نے "نصب الرایہ" اور حافظ قاسم بن قطلوبغا نے "منیۃ الالمعی فی مافات من تخریج احادیث الہدایہ للزیلعی" کے ذریعہ اس کمی کی تلافی کر دی ہے ــــــ بعض مقامات پر نقل مذاہب وغیرہ میں بھی سہو ہو گیا ہے، جس کو مولانا عبدالحی لکھنوی نے "الدرایہ فی مقدمۃ الہدایہ" میں جمع کر دیا ہے۔

ہدایہ کی گوناگوں خوبیوں کی وجہ سے یہ کتاب شروع ہی سے علماء اور مصنفین کی توجہ کا مرکز رہی ہے، اور کثرت سے اس کی شروح و حواشی لکھے گئے ہیں اور احادیث کی تخریج کی گئی ہے۔ ان کی تعداد بیسیوں میں ہے، لیکن ان تمام شروح میں علامہ ابن ہمام (م ۸۶۱ھ) کی "فتح القدیر" اور علامہ زیلعی (م ۷۶۲ھ) کی تخریج "نصب الرایہ"، کا خاص پایۂ و مقام ہے۔

کنز الدقائق

ہمارے درس نظامی کی مروج کتب فقہ میں دوسری کتاب "کنز الدقائق" ہے، اس کے مصنف حافظ الدین ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نسفی، متوفی ۷۱۰ھ ہیں، یہ فقہ حنفی کی مستند و معتبر متون میں ہے، مسائل کا خاصا احاطہ و استیعاب ہے، مصنف نے انہیں اقوال و آراء کو نقل کرنے کا اہتمام کیا ہے جو "ظاہر روایت"، کے مطابق ہیں۔ اس کی طرف خود ابن نجیم مصری نے اشارہ کیا ہے: لانہ موضوع لظاهر الرواية۔ (البحر الرائق، ج ۷، ص ۲۳۲)۔

کسی کتاب کا درجہ اس کے مصنف کے علمی مقام سے متعین ہوا کرتا ہے، اس میں شبہ نہیں کہ صاحب کنز فقیہ، جامع العلوم اور بڑے ذہین و زیرک اہل علم میں تھے، اسی لئے بعض لوگوں نے آپ کو "مجتہد فی المذہب" تک قرار دیا ہے، گو اس پر اتفاق نہیں۔ قدیم علماء کے یہاں چست اور جامع و مانع متن کی ترتیب ایک

---

(۱) شرح سفر السعادۃ ۱۲۳

خاص فن کا درجہ رکھتی تھی، جس میں کمالِ ایجاز کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مضامین کو سمیٹ لیا جاتا تھا، یہ ایک مشکل فن تھا، اس کے لئے مسائل پر گہری نظر، الفاظ و تعبیرات کے انتخاب کی غیر معمولی صلاحیت، نیز ذکاوت مطلوب ہوتی تھی، نسفی کے اندر یہ تمام صفات بدرجہ اتم موجود تھیں، اس لئے ان کی متون کو جو قبولِ عام حاصل ہوا اور اہلِ علم اور اصحابِ تالیف کی توجہ حصہ میں آئی بہت کم مصنفین اس میں ان کے ہم پلہ ہو سکے ——— فقہ میں کنز الدقائق کے علاوہ "وافی" اصول فقہ میں "المنار" اور تفسیر میں "مدارک التنزیل" آپ کی ایسی ہی متون میں ہیں۔

کنز الدقائق کے بارے میں بعض اہلِ علم کا خیال ہے کہ یہ مستقل کتاب نہیں، بلکہ فقہ کے موضوع پر نوٹس اور یادداشتیں تھیں، جن کو اہل علم زبانی یاد کر لیا کرتے تھے، واقعہ بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے کتاب میں اکثر مواقع پر "ایجاز" کی بجائے "اغلاق" پیدا ہو گیا ہے۔ کہیں کہیں تو صرف رمزیات ہیں اور صرف "حروف" سے جملوں کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے، اس کی وجہ سے فن سے مناسبت کم پیدا ہو پاتی ہے اور لفظی موشگافی زیادہ، طلبہ کی ذہنی قوت صرف حل الفاظ میں کھو کر رہ جاتی ہے، اسلئے خیال ہوتا ہے کہ نصاب درس کے لئے یہ کچھ زیادہ موزوں کتاب نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

جیسا کہ مذکور ہوا، علامہ نسفی کی اس کتاب پر بھی شارحین کی خاص نگاہِ کرم رہی ہے اور دسیوں شروح اس کی لکھی گئی ہیں، تاہم زیلعی کی "تبیین الحقائق" اور ابن نجیم مصری کی "البحر الرائق" اس کی عظیم الشان شرحیں ہیں "تبیین" میں زیادہ توجہ دلائل پر ہے اور "بحر" میں جزئیات کے احاطہ و استیعاب پر ——— درسی نقطۂ نظر سے کنز کا وہ حاشیہ نہایت کامیاب اور مفید ہے جو ماضی قریب کے علماء میں مولانا محمد احسن نانوتوی نے تحریر فرمایا ہے اور ہندوستان میں مطبوعہ کنز الدقائق کے ساتھ طبع ہوا ہے۔

شرح وقایہ

ہماری درسیات کی فقہی کتب میں تیسری کتاب "شرح وقایہ" ہے۔ "وقایہ" تاج الشریعہ محمود کا ایک نہایت مقبول متن ہے۔ مصنف کے پوتے صدر الشریعہ الاصغر عبید اللہ بن مسعود نے اس کی شرح فرمائی ہے۔ یہی "شرح وقایہ" سے موسوم و معروف ہے۔ صدر الشریعہ کا خانوادہ ایک خاص علمی اور فقہی خانوادہ تھا۔ تاج الشریعہ کے والد صدر الشریعہ الاکبر احمد بن جمال الدین ابی المکارم بھی بڑے علماء میں تھے،

جن کا سلسلۂ نسب مشہور صحابی حضرت عبادہ بن صامتؓ سے ملتا ہے۔ شارح وقایہ کے سنہ وفات میں اختلاف ہے، عام خیال ہے کہ آپ کی وفات ۷۴۷ھ میں ہوئی، آپ نے جہاں وقایہ کی شرح لکھی ہے، وہیں "نقایہ" کے نام سے اس کی تلخیص بھی کی ہے، اصول پر تنقیح اور پھر اس کی شرح توضیح کے نام سے کی، اس کی شرح علامہ سعد الدین تفتازانی نے "التلویح" کے نام سے لکھی، جو علمی دنیا میں محتاج تعارف نہیں۔

شارح وقایہ کو فقہ و اصول اور معقولات دونوں سے مناسبتِ تامہ تھی "شرح وقایہ" ان کی شاہکار تصنیف ہے، البتہ یہ ایک حقیقت ہے کہ شرح میں بہت سے مقامات پر طول لاطائل نظر آتا ہے، مفتی بہ اور راجح اقوال کے نقل کرنے کا اہتمام نہیں ہے، طرز بیان میں ژولیدگی ہے، بعض مقامات پر معقولی اصطلاحات کا استعمال ہے، حالانکہ اس سے بچنا ممکن ہے، انہیں وجوہ کی بناء پر اس کتاب کو اس درجہ اعتبار و استناد حاصل نہ ہو سکا جو "قدوری" وہدایہ وغیرہ کو حاصل ہے۔

شرح وقایہ پر درجنوں مکمل و نامکمل حواشی لکھے گئے ہیں، لیکن غالبًا سب سے مکمل اور جامع حاشیہ حضرت مولانا عبد الحیؒ فرنگی محل کا ہے، جو "عمدۃ الرعایہ" سے موسوم ہے۔ مولانا لکھنویؒ ہی نے اس کی ایک شایانِ شان مبسوط شرح بھی "السعایہ" کے نام سے لکھنی شروع کی تھی، جو نامکمل رہی، اگر یہ شرح مکمل ہو جاتی تو نہایت قیمتی چیز ہوتی اور گنج گرانمایہ ثابت ہوتی۔

مختصر قدوری

اس سلسلہ کی ایک ممتاز کتاب امام ابو الحسین احمد بن محمد قدوری متوفی ۵ رجب ۴۲۸ھ کی "المختصر" ہے، جو خود مصنف کی نسبت قدوری سے معروف ہے ـــــ امام قدوری ایک واسطہ سے جصاص، دو واسطوں سے کرخی اور پانچ واسطوں سے خود امام محمدؒ کے شاگرد تھے، اہلِ علم فقہ کی طرح حدیث میں بھی آپ کے پایۂ بلند کے معترف تھے۔ اصحابِ انصاف کا خیال ہے کہ آپ کا شمار فقہاء کے طبقۂ سوم میں ہونا چاہیئے، امام قدوری کے قلم فیض رقم سے متعدد فقہی کتب وجود میں آئیں، انہیں میں "تجرید" "مسائل الخلاف" "تقریب" "مختصر کرخی" اور "ادب القاضی" کی شرحیں ہیں۔ لیکن جو کتاب سب سے زیادہ بہ چشمانِ عقیدت کا سرمہ بنی وہ یہی "مختصر" ہے، اس کی قبولیت کا حال یہ ہے کہ بہ قول صاحب "مفتاح السعادۃ" لوگ طاعون کی وبا اور مصائب میں اس کو از راہ تبرک پڑھا کرتے تھے۔

اس کتاب کا متن نہایت واضح، سلیس، مرتب اور مستند ہے اور اسی لئے فتاوی کے لئے اس متن کو معتبر مانا گیا ہے۔ اگر کہا جائے کہ درسیات میں متداول تمام متون میں اس کا پایہ بلند ہے اور اپنی سلاست اور فنی افادیت کے اعتبار سے لاجواب ہے تو ہرگز مبالغہ نہ ہوگا —— بہت سے اہل علم نے اس اہم کتاب کی شرح وتحشیہ پر قلم اٹھایا ہے، جن میں امام قاسم بن قطلوبغا اور اسماعیل بن حسین بیہقی جیسے نادرۂ روزگار فقہاء ومحدثین بھی ہیں، ان میں ہدایہ اور ابوبکر بن علی حدادی کی السراج الوہاج اور الجوہرۃ النیرۃ نے خاص قبول اور شہرہ حاصل کیا۔

واقعہ ہے کہ درسی نقطۂ نظر سے قدوری اور ہدایہ فقہ کی دو ایسی کتابیں ہیں کہ بظاہر اس کا کوئی بدل ممکن نہیں۔

نور الایضاح

یہ ابوالاخلاص حسن بن عمار شرنبلالی، متوفی ۱۰۶۹ھ کی تصنیف ہے۔ یہ خاص عبادات، طہارت صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ اور حج کے احکام پر مشتمل ہے، اس کتاب میں جزئیات وفروع کا خاصا اہتمام ہے، احکام کی ترتیب بھی اچھی ہے، لیکن بعض مقامات پر مسائل کے نقل کرنے میں سہو ہوگیا ہے، مثلاً سنن کو آداب یا آداب کو سنن کا درجہ دیدیا گیا ہے، اس طرح کی اور لغزشیں بھی ہیں، غسل اور استنجاء وغیرہ کے بعض مسائل بہت واضح اور کھلے لفظوں میں لکھے گئے ہیں اور اتفاق ہے کہ یہ کتاب فقہ کے بالکل ابتدائی اور کم عمر طلبہ کو پڑھائی جاتی ہے، اس لئے اس کی توضیح وتشریح میں حجاب آتا ہے اور بعید نہیں کہ اس کے اخلاقی اور نفسیاتی اثرات طلبہ قبول کریں۔

نور الایضاح کی سب سے جامع اور مبسوط شرح "مراقی الفلاح" اور "امداد الفتاح" ہے اور دونوں ہی مصنف کے قلم سے ہے، اول الذکر مطبوعہ ہے اور اس پر طحطاوی کے حاشیہ نے چار چاند لگا دیا ہے اور ثانی الذکر اب تک مخطوطہ ہے۔ کاش کوئی صاحب حوصلہ اس کی طباعت کا ذمہ لے۔

الفقہ المیسر

یہ حال کی تصنیف ہے، جو دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کے کہنہ مشق اور مقبول استاذ

مولانا شفیق الرحمن ندوی کے قلم سے ہے اور ندوہ کے بانیان اوّل مولانا سید محمد علی مونگیریؒ اور علامہ شبلی نعمانیؒ نے اصلاحِ نصاب کی جس سعی کی داغ بیل ڈالی تھی اس کا ایک حصہ ہے، یہ نور الایضاح کا بدل ہے، عبادات کے احکام جمع کئے گئے ہیں، زبان نہایت رواں، سہل و عام فہم، طلبہ کی عمر کے مطابق اور ترتیب عمدہ ہے، احکام کا انتخاب بھی بڑی عمدگی کے ساتھ کیا گیا ہے۔ تمرینات بھی ہیں، کم سن طلبہ کے لئے جن مسائل کی ضرورت نہیں، اس کے ذکر یا بہت اظہار کے ساتھ ذکر سے گریز کیا گیا ہے۔ اس بات کی مستحق ہے کہ داخل نصاب کی جائے۔ مگر افسوس کہ فی زمانہ ذہنی تحفظات اور تنگنائیاں بعض مفید کتابوں کے قبول کئے جانے میں مانع ہو جاتی ہیں۔

اصولِ فقہ

"اصولِ فقہ" ــــ اسلامی علوم میں ایک اہم فن ہے جس کے ذریعہ اخذ و استنباط کے اصول اور اجتہاد کے قواعد معلوم ہوتے ہیں، گویا فقہ و اجتہاد کے لئے یہ ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتا ہے، فقہ و قانون کی تاریخ میں یہ ایک ایسا فن ہے کہ جس کی ایجاد اور تدوین و ترتیب میں علماء اسلام کو اولیت حاصل ہے۔ ہندوستان کے دینی مدارس کے قدیم مروج نصاب میں اصول فقہ کا حصہ نسبتاً زیادہ تھا اور "التوضیح والتلویح" نیز "مسلم الثبوت" بھی پڑھائی جاتی تھی، موجودہ نصاب میں بالعموم تین کتابیں پڑھائی جاتی ہیں، منتخب حسامی، نور الانوار اور اصول الشاشی۔

منتخب حسامی

"منتخب" جو مصنف کی طرف منسوب ہو کر "حسامی" ہی کے نام سے مشہور رہے، حسام الدین ابو عبداللہ محمد بن محمد متوفی ۶۴۴ھ کی تصنیف ہے، آپ کے پایۂ علمی کے لئے تنہا یہ کتاب کافی ہے، کتاب احناف کے مسلک اور انہیں کے اصول پر ہے، ایجاز و اختصار میں اپنی مثال آپ ہے، بلکہ کہیں کہیں اغلاق پیدا ہو جاتا ہے کتاب میں تمام مباحث پر شرح و بسط سے گفتگو کی گئی ہے، قیاس، عوارض اہلیت اور ضمنی ماخذ پر نسبتاً زیادہ مفصل کلام ہے اور اس لحاظ سے یہ اصول فقہ کی نصابی کتابوں میں ایک خاص درجہ و منزلت کی حامل ہے۔ متعدد شروح اس متن کی بھی لکھی گئی ہیں، جن میں شیخ عبدالعزیز بن احمد بخاری کی "التحقیق" خصوصیت سے

قابل ذکر ہے۔ علماء ہند نے بھی اس کتاب کی کافی اہمیت محسوس کی ہے۔ مولانا معین الدین دہلوی اور مولانا فیض الحسن گنگوہی نے حواشی لکھے ہیں، مولانا برکت اللہ لکھنوی نے تعلیم العامی" اور شیخ ابو محمد عبد الحق دہلوی نے "نامی" کے نام سے شرحیں کی ہیں اور یہی آخر الذکر ان دنوں زیادہ متداول ہے۔

نور الانوار

قصبہ امیٹھی میں پیدا ہونے والے مشاہیر میں احمد بن ابو سعید ہیں، جو ملا جیون کے نام سے معروف ہیں، ۱۰۴۸ء میں پیدا ہوئے اور ۱۱۳۰ھ میں وفات پائی، ہندوستان کے اکابر علماء میں ہیں، طالب علمی ہی میں "التفسیرات الاحمدیہ" مرتب کی جس میں قرآن مجید کے فقہی احکام جمع کئے اور اس ذیل میں تقریباً پانچ سو آیات کی تفسیر فرمائی، دوسرے علماء کے علاوہ خود اورنگ زیب عالمگیرؒ نے بھی آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کئے" نور الانوار" آپ ہی کی مایۂ ناز تالیف ہے۔

یہ حافظ ابو البرکات عبد اللہ بن احمد نسفی صاحب کنز الدقائق کی "منار الانوار" کی شرح ہے، اور منار کی مکمل اور مبسوط شرح ہے، ماتن کے تسامحات پر تنبیہ بھی ہے، شبہات کا حل بھی ہے، اصول کو تفریعات کے ذریعہ منقح بھی کیا گیا ہے اور تمام ہی اصول پر یکسانیت کے ساتھ بحث ہے، البتہ یہ ایک حقیقت ہے کہ فن پر بحث کی بجائے بعض جگہ لفظی بحث بہت طول پکڑ لیتی ہے اور اصل مقصد پس منظر میں چلا جاتا ہے، تمہیدی مباحث اور کتاب اللہ کا حصہ اتنا طویل ہے کہ اساتذہ و طلبہ کا پورا سال اسی میں تمام ہو جاتا ہے، اور بعض اساسی مباحث زیر تعلیم آنے سے رہ جاتے ہیں۔

اصول الشاشی

اصول فقہ کی بنیادی کتاب ہے، تفریعات پر زیادہ زور ہے، قواعد نسبتاً کم ہیں، کتاب اللہ اور خود عربی زبان سے متعلق اصول کا حصہ کافی طویل ہے، سنت، اجماع اور قیاس کے ابواب سرسری ہیں، استحسان اور دوسرے ضمنی ماخذ پر کوئی گفتگو نہیں کی گئی ہے۔ درس کی ابتدائی کتاب کے لحاظ سے یہ نہایت موزوں اور مفید کتاب ہے ــــــــ خود مصنف نے اپنا نام نہیں لکھا ہے اس لئے مصنف کے بارے میں اہل تحقیق کے درمیان اختلاف ہے، بعض نے ابراہیم بن اسحاق شاشی

سمرقندی، متوفی ۵۲۳ھ اور بعضوں نے نظام الدین شاشی قرار دیا ہے۔

یہ کتاب "کتاب الخمسین" سے بھی موسوم ہے کہ اس کے مصنف نے پچاس سال کی عمر میں، یا پچاس دنوں میں یہ کتاب لکھی تھی۔

چند ضروری نکات

ہر چند کہ ہمارے مروجہ نصاب میں فقہ کو خاص اہمیت دی گئی ہے جو اس کا حق ہے، لیکن چند نکات ہیں جو ابھی بھی لائق توجہ ہیں اور ضروری ہے کہ دینی مدارس اور علماء اس طرف خاص التفات فرمائیں

① تدوینِ نو کی ضرورت

اوّل یہ کہ جدید حالات اور تغیر پذیر اقدار نے جو نئے مسائل پیدا کر دئے ہیں، ظاہر ہے کہ ان کتابوں میں ان کی بابت واضح رہنمائی نہیں ملتی، ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہ کی تدوینِ نو ہو، جدید قانونی ترتیب پر احکام مرتب کئے جائیں، ہر باب سے متعلق ایسے نئے مسائل پر بحث کی جائے اور اختصار کے ساتھ اسباب و وجوہ پر بھی روشنی ڈالی جائے جہاں احکام میں کوئی تبدیلی قبول کی جائے وہاں اس طرح توضیح و تشریح کی جائے کہ طلباء تغیر پذیر اور ناقابلِ تغیر اور منصوص و اجتہادی احکام میں فرق کر سکیں۔ جب تک اس طرح کی کوئی مستقل کتاب مرتب نہیں ہوتی، ایسا کیا جا سکتا ہے کہ قدوری ہی وغیرہ کے ساتھ ایسے مسائل کا اضافہ کر دیا جائے۔ اس طرح ہم تعلیم فقہ کی ایک بڑی خامی کو دور کر سکتے ہیں۔

② طریقِ تعلیم کی اصلاح

دوسری اہم چیز طریقۂ تدریس کی اصلاح اور اس میں مناسب تبدیلی ہے، ہمارے یہاں تدریس میں صورتِ حال یہ ہے کہ کتاب تفسیر و حدیث کی ہو، فقہ کی ہو، زبان و ادب کی ہو، استاذ اس کو ایک ہی ڈھنگ سے پڑھاتے ہیں۔ حدیث اس طرح پڑھائی جاتی ہے کہ گویا وہ فقہ کی کوئی کتاب پڑھا رہا ہے، کتاب فقہ کی ہے، مگر حل لغات اور ربط آیات کی طرح ابواب و فصول میں ربط و مناسبت کی بحثیں کبھی اس طرح کی جاتی ہیں، کہ فقہ سے ان کا کوئی رشتہ نظر نہیں آتا۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ کتبِ فقہیہ پڑھاتے ہوئے ہر باب کے قواعد و کلیات، طلبہ کو ذہن نشین کرائے جائیں، پھر جو مسائل مذکور ہیں، ان کا ان کلیات پر انطباق کرایا جائے، جس مسئلہ کے تحت کوئی جدید مسئلہ اُٹھتا ہو، مدرس اپنے ذوق سے اس پر روشنی ڈالے، وقتاً فوقتاً ایسے مسائل پر پہلے خود طلبہ سے استفسار کیا جائے، تاکہ ان میں نئے مسائل پر غور کرنے اور سوچنے کی صلاحیت پیدا ہو۔

(۳) اصُول فقہ کی طرف خصوصی توجہ کی ضرورت

تیسری اہم ضرورت اصولِ فقہ کی تعلیم کی طرف مزید توجہ و التفات ہے۔ اصولِ فقہ کی جو کتابیں اس وقت مدارس میں داخلِ نصاب ہیں وہ ناکافی ہیں، ان میں اکثر کتابوں کی تعبیر میں اس درجہ الجھاؤ اور اغلاق ہے کہ طلبہ کی ذہنی قوت کا بڑا حصہ لفظی موشگافیوں اور حلِ عبارت کی نذر ہو کر رہ جاتا ہے، بعض سہل الفہم کتابیں ہیں تو ان میں مختلف مباحث کا احاطہ اور ان کی طرف توجہ و اعتنا میں توازن نہیں ہے، فقہ حنفی کے علاوہ دوسرے مذاہبِ فقہ کے اصول سے بھی برائے نام بحث کی گئی ہے۔

اس لئے ایک ایسی کتاب مطلوب ہے جو بیان و تعبیر کے اعتبار سے آسان ہو، فن پر زور ہو، تمام مباحث یکسانیت اور توازن کے ساتھ مذکور ہوں اور مختلف دبستانِ فقہ کے اصول کی جامع ہو —— بحمد اللہ ادھر بعض عرب مصنفین نے ان تمام خصائص و اوصاف کی رعایت کے ساتھ بعض کتابیں مرتب کی ہیں، جن میں ابوزہرہ کی "اصول الفقہ" اور عبدالوہاب الخلاف کی "علم اصول الفقہ" خصوصیت سے قابلِ ذکر ہے، ضرورت اس بات کی ہے کہ ہمارے مدارس سیر چشمی اور فراخ قلبی کے ساتھ ان کو قبول کریں اور داخلِ نصاب کریں اور اصول فقہ کی تدریس میں بھی لفظی مباحث، قیل و قال اور مفروضہ اعتراض و جواب کے بجائے فن پر زور دیں۔

(۴) قواعد فقہ کی نصاب میں شمولیت

چوتھی اہم ضرورت "قواعد فقہ" کی تعلیم ہے۔ یہ ایک اہم فن ہے، مگر نہ معلوم کیوں؟ شروع سے ہی دینی مدارس کی بے التفاتی اور بے توجہی کا شکار رہے۔ بعض مدارس تکمیل افتاء وغیرہ میں ابن نجیم مصری کی "الاشباہ والنظائر" پڑھاتے ہیں، مگر تعلیم کی اصل مدت میں اس فن کے لئے

کوئی جگہ نہیں ہے۔ خود یہ کتاب بھی ہدایہ وغیرہ کی جماعت میں پڑھائی جاسکتی ہے، اپنے استناد حسن بیان اور جودتِ ترتیب کے لحاظ سے اس کتاب کا جو مقام ہے وہ اہل علم کی نظر سے مخفی نہیں — غور کیا جائے تو فقہ اسلامی سے ان قواعد کا رشتہ بہ مقابلہ ان قواعد و ضوابط کے زیادہ مضبوط ہے جو "اصول" کہلاتے ہیں، مگر ان کو نصاب میں کوئی جگہ نہیں دی گئی ہے ——— کاش اہل علم اس طرف توجہ فرمائیں۔

مولانا حسنین احمد ندوی (ابوظبی)
سابق استاذ دار العلوم سبیل السلام

عربی زبان میں علماء ہند کی اہم فقہی خدمات

برصغیر میں اسلامی دور کا باضابطہ آغاز محمد بن قاسم ثقفی کے حملۂ سندھ (   ) سے ہوتا ہے۔ اس کے بعد رفتہ رفتہ اسلام کی جڑیں اس علاقہ میں پھیلتی اور گہری ہوتی گئیں، یہاں تک کہ سندھ پر محمد بن قاسم ثقفی کے حملہ کے صرف چھ سو سال بعد یہ سارا علاقہ مسلم ریاست میں تبدیل ہو گیا۔ اس طرح ہندوستان میں اسلامی علوم وفنون کو پھیلنے پھولنے کا موقع ملا اور یہاں کے بہت سے شہران علمی سرگرمیوں کا مرکز بنے جن میں دہلی، عظیم آباد، لکھنؤ، جونپور، حیدرآباد اور سہارنپور وغیرہ، اس اعتبار سے کافی مشہور ہیں۔

ہندوستان میں اسلام کی آمد کے بعد جو علمی تحریک پیدا ہوئی اس کے نتیجہ میں یہاں بہت سے اہل علم اور نابغۂ روزگار ہستیوں نے جنم لیا، جنہوں نے اسلامی علوم وفنون کے ہر شعبہ کی آبیاری کی اور اپنے علمی و تحقیقی کارناموں کے ذریعہ اسلامی کتب خانہ میں قابلِ قدر اضافہ کیا، چنانچہ قرآن، حدیث، فقہ، عقائد، کلام، تصوف، منطق، فلسفہ، طب۔ غرض کوئی ایسا فن نہیں ہے، جس میں علماء ہند کی قابلِ قدر تصانیف موجود نہ ہوں۔

موضوع کی مناسبت سے فی الوقت ہم علماء ہند کی صرف ان خدمات کا مختصر طور پر ذکر کریں گے، جو انہوں نے فقہ سے متعلق عربی زبان میں انجام دی ہیں۔

فقہ القرآن

احکام القرآن

قرآن کریم کی آیات، جن کا تعلق احکام فقہیہ سے ہے اس کی ترتیب و تدوین کا کام سب سے پہلے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کیا اور اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب "احکام القرآن" کے نام مرتب فرمائی،

اس کے بعد اس موضوع پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ خود فقہاءِ احناف نے اس موضوع پر کئی کتابیں لکھیں جن میں مشہور یہ ہیں:

احکام القرآن۔	شیخ ابوالحسن علی بن موسیٰؒ	۳۰۵ھ
احکام القرآن۔	امام ابو جعفر احمد بن محمدؒ۔	۳۲۱ھ
احکام القرآن۔	علامہ رازیؒ۔	۳۷۰ھ
تلخیص احکام القرآن۔	شیخ جمال الدینؒ۔	۷۷۰ھ
روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام۔	شیخ محمد الصابونیؒ۔	

پھر بھی ایک ایسی کتاب کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی جو سابقہ کتابوں کے مقابلے میں زیادہ جامع اور وقیع ہو۔ چنانچہ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اس کا ایک خاکہ مرتب کیا۔ ابتداء میں یہ بات پیش نظر تھی کہ احناف کے وہ دلائل جو قرآن سے ثابت ہیں انہیں ایک کتاب میں جمع کر دیا جائے۔ چنانچہ اس مناسبت سے اس کا نام "دلائل القرآن علیٰ مذہب النعمان" تجویز کیا گیا۔ لیکن بعد میں یہ طے پایا کہ آیات کے تحت صرف دلائل ذکر کرنے کے بجائے آیات سے مستنبط ہونے والے تمام احکام و اصول کو بھی درج کیا جائے۔ چنانچہ اس کا نام "احکام القرآن" رکھا گیا۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ خود ہی اس کتاب کو مرتب کرنا چاہتے تھے، لیکن دیگر مصروفیات اور کبر سنی کی وجہ سے آپ نے اس کام کو جید اور ممتاز عالم محقق مولانا ظفر احمد عثمانیؒ، مولانا مفتی محمد شفیعؒ، اور مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ و مولانا مفتی جمیل احمد تھانویؒ کے سپرد کیا اور اپنی نگرانی میں اس کام کو مکمل کرایا۔

اس کتاب میں آیات کی عمومی تشریح و توضیح کے علاوہ ان مسائل پر تفصیلی بحث کی گئی ہے، جو بعد کی پیداوار ہیں اور اس کا ذکر متقدمین کی کتابوں میں نہیں آیا ہے، مگر نا کافی ہے۔ مذکورہ کتاب اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے علمی حلقوں میں کافی مقبول ہوئی، اس کا کچھ حصہ پہلے بھی شائع ہوا تھا، لیکن اب مکمل کتاب پانچ ضخیم جلدوں میں ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی سے شائع ہوئی ہے۔

نیل المرام فی آیات الاحکام

یہ کتاب مشہور صاحب علم و قلم نواب صدیق حسن خان صاحب

کی ہے، اس کتاب میں مؤلف نے احکام سے متعلق آیات پر مفید فنی بحث کی ہے، سورتوں کی ترتیب سے فقہی آیات کا ذکر کیا ہے۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ قرآن میں آیاتِ احکام پانچ سو ہیں۔ مصنف کا خیال ہے کہ احکام سے متعلق آیات کی تعداد پانچ سو نہیں، بلکہ اس سے کافی کم ہیں۔

مختصر ہونے کے باوجود مفید علمی بحث کی وجہ سے یہ کتاب علمی حلقوں میں قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے۔ عرصہ سے طبع نہ ہونے کی وجہ سے اب یہ کتاب عام طور پر دستیاب نہیں ہے۔ البتہ اس کے قدیم نسخے اہم کتب خانوں میں مل جاتے ہیں"۔ کتب خانہ آصفیہ حیدر آباد" میں بھی اس کا ایک نسخہ موجود ہے۔

فقہ الحدیث:

۱ آثار السنن

"آثار السنن" حدیث کی کتابوں میں اپنی نوعیت کی واحد کتاب ہے، جس میں اس بات کا اہتمام کیا گیا ہے کہ ان تمام روایتوں اور آثار کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے، جو حنفی مسلک کی تائید میں ہیں۔ اسے مشہور محدث و محقق مولانا ظہیر احسن شوق نیموی نے ۱۳۱۴ھ میں مرتب کیا۔ یہ کتاب ابواب فقہیہ کی ترتیب پر مرتب کی گئی ہے۔ افسوس ہے کہ یہ صرف کتاب الصلوٰۃ" تک لکھی جا سکی، جو دو جزء پر مشتمل ہے اور اس میں بالترتیب ۱۵۹ اور ۱۴۰ صفحات ہیں۔ اگر یہ کتاب مکمل ہو جاتی تو حدیث کی اہم خدمت کے علاوہ وہ خلاء بھی پر ہو جاتا جو مجموعۂ احادیث سے متعلق حلقۂ احناف میں پایا جاتا ہے۔

اس کتاب کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صحیح روایتوں کو جمع کرنے کا خاص اہتمام کیا گیا ہے، چنانچہ زیادہ تر روایتیں صحیحین سے لی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ صحاح ستہ کی دیگر کتابوں اور مختلف مسانید و معاجم سے بھی صحیح روایتوں کو منتخب کر کے درج کیا گیا ہے۔ روایت کے نقل کرنے کے بعد اس کے اصل ماخذ کا حوالہ دیدیا گیا ہے، سندوں کو حذف کر دیا گیا ہے، تاکہ عبارت بوجھل نہ ہو۔ اس کے علاوہ ہر حدیث کے مقام و مرتبہ کی تعیین کے ساتھ ساتھ اگر کہیں کوئی ضعف ہو تو اس کی بھی نشاندہی کر دی گئی ہے۔ یہ کتاب اپنی اس منفرد خصوصیات کی وجہ سے نامکمل ہونے کے باوجود علمی حلقوں میں کافی مقبول ہے، اور مختلف مدارس میں داخلِ نصاب ہے۔

....

اعلاء السنن

"اعلاء السنن" برصغیر میں مرتب کی جانے والی وہ عظیم الشان کتاب ہے جس سے متعلق مولانا اشرف علی تھانویؒ فرمایا کرتے تھے کہ: "میری خانقاہ میں اگر کوئی علمی کام نہ ہوتا اور صرف یہ کتاب لکھی جاتی تو میرے فخر کے لئے کافی تھا۔" واقعہ یہ ہے کہ یہ کتاب صرف خانقاہ تھانہ بھون کے لئے ہی نہیں، بلکہ پورے برصغیر کے لئے باعث فخر ہے، بیسؔ جلدوں میں مرتب کی جانے والی یہ کتاب، جو تقریباً پانچ ہزار صفحات پر مشتمل ہے بلاشبہ علمی و تحقیقی دنیا کے لیے بے نظیر تحفہ ہے۔

اس کتاب کو مشہو عالم و محقق مولانا ظفر احمد عثمانی نے مولانا اشرف علی تھانویؒ کی نگرانی میں ترتیب دیا ہے۔ اس کی وجہ تالیف دراصل ان غلط فہمیوں کا ازالہ ہے، جو کچھ تو ناواقفیت اور کچھ طبعی عناد کی وجہ سے کچھ لوگ آئے دن پھیلاتے رہتے ہیں کہ احناف قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں جس کی وجہ سے حنفی مسلک میں بہت سے مسائل احادیث کے خلاف ہیں۔

مؤلف نے اس کتاب میں اختلافی مسائل سے متعلق ہر باب میں ان تمام حدیثوں کو جمع کر دیا ہے جو حنفی مسلک کی تائید میں ہیں۔ کتاب کی پہلی دو جلدیں مقدمہ پر مشتمل ہیں۔ پہلی جلد میں حدیث پر فنی اعتبار سے بحث کی گئی ہے، جب کہ دوسری جلد میں فقہ سے متعلق اصول و ضابطہ پر کلام کیا گیا ہے۔

اس کتاب میں بعض انتہائی اہم اور نادر اصول و قواعد کو درج کیا گیا ہے، جو اس طرح مختلف کتابوں میں بکھرے ہوئے تھے کہ ان کی اہمیت اور افادیت علماء و محققین کی نگاہوں سے تقریباً اوجھل ہو گئی تھیں۔ مؤلف نے انہیں ایسے مرتب اور خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے کہ وہ اپنے موضوع سے متعلق بہترین دلیل اور سند بن گئی ہیں۔ اس کے علاوہ اس کتاب میں ہر اصول سے متعلق جو نظائر و شواہد جمع کر دیے گئے ہیں وہ مؤلف کا اہم کارنامہ ہے۔

اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ کوثری مقالات کوثری میں لکھتے ہیں:

"حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب کی جامعیت، وسعت اور متن و سند حدیث پر اس قدر تفصیل اور عمدہ بحث کو دیکھ کر میں حیرت زدہ رہ گیا۔ اس کتاب میں جہاں کہیں بھی مؤلف نے اپنے مسلک کی تائید میں احادیث و آثار نقل کیا ہے اور ان کی تشریح و توضیح کی ہے، اس پر

کہیں بھی تکلف کا شائبہ نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ مختلف آراء پر کلام کرتے ہوئے کہیں بھی مؤلف نے حق وانصاف کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا ہے۔ غرض اس کتاب نے مجھے بے انتہاد متاثر کیا ہے"۔

اعلاء السنن ابواب فقہیہ کی ترتیب پر مرتب کی گئی ہے۔ اس کا سنہ تالیف ۱۳۴۴ھ ہے۔ پہلے بھی اس کے کچھ اجزاء طبع ہوئے تھے، لیکن اب مکمل کتاب "ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی" سے بہت ہی اچھے اور دیدہ زیب انداز میں طبع ہوئی ہے۔

فتاویٰ :

فتاویٰ غیاثیہ

فتاویٰ غیاثیہ ساتویں صدی ہجری میں سلطان غیاث الدین بلبن کے عہد حکومت میں مرتب ہوئی، اور ان کے نام کی مناسبت سے اس کا نام فتاویٰ غیاثیہ رکھا گیا، اسے اس دور کے مشہور عالم و فقیہ امام داؤد بن یوسف الخطیب نے ترتیب دیا ہے، اس کتاب میں انہوں نے ایسے مسائل جو کثیر الوقوع ہیں اس سے متعلق احناف کے مفتی بہ اقوال کو جمع کیا ہے، اس کے علاوہ ایسے مسائل جن سے متعلق مختلف راجح اقوال منقول ہیں، یا بعد کے دور میں دوسری رائے کو ترجیح دی گئی ہے وہاں ان تمام اقوال کو نقل کر دیا گیا ہے۔

یہ کتاب ہندوستان میں بعد میں مرتب ہونے والی فتاویٰ کی دیگر کتابوں کے مقابلہ میں اگرچہ کافی مختصر ہے اور صرف ۱۹۲ صفحات پر مشتمل ہے، لیکن اس میں چونکہ ضروری اور روزمرہ پیش آنے والے مسائل کو جمع کیا گیا ہے، اس وجہ سے اس کی افادیت اپنی جگہ مسلم ہے اور یہ بدستور اہل علم و فتاویٰ کے لئے مرجع کی حیثیت رکھتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ شامی اور فتاویٰ عالمگیری وغیرہ میں بکثرت اس کے حوالے ملتے ہیں۔

کتاب کی ترتیب میں مؤلف نے جن کتابوں کو پیش نظر رکھا ہے یا کوئی قول نقل کیا ہے کتاب کے آغاز میں اس کی فہرست دیدی ہے، اس کے علاوہ جہاں بھی کوئی قول کسی کتاب سے نقل کیا ہے، وہاں اس کتاب کا حوالہ دیدیا گیا ہے، اس سے کتاب کی اہمیت وافادیت میں مزید اضافہ ہو گیا ہے۔

کتاب کے آخر میں تقریباً چھ صفحات پر مشتمل فہرست مضامین شامل ہے، جس کی مدد سے کسی بھی مسئلہ کو

بہ آسانی تلاش کیا جا سکتا ہے۔ مذکورہ کتاب جو کہ ہندوستان میں مرتب ہونے والی فتاویٰ کی پہلی کتاب ہے، اپنی انفرادی خصوصیات کی وجہ سے ہمیشہ اہل علم کے لئے مرجع رہی ہے، حال ہی میں یہ کتاب عمدہ کتابت و طباعت سے مزین ہو کر مکتبہ اسلامی کوئٹہ سے شائع ہوئی ہے۔

فتاویٰ تاتارخانیہ

فیروز شاہ کے عہد حکومت میں خان اعظم تاتار خاں عرصہ تک منصب وزارت پر فائز رہے اور عمر کے اخیر حصہ میں راجستھان کے صوبہ دار بنائے گئے، جہاں انہوں نے اسی عہدہ پر وفات پائی اور مدفون ہوئے۔ خان اعظم تاتار خاں بڑے علم دوست اور اہل علم کے قدرداں تھے، علم اور علماء سے ان کی غیر معمولی دلچسپی اور سرپرستی کی وجہ سے ان کے زیر سایہ ہندوستان میں علمی تحریکوں کو پھلنے پھولنے کا کافی موقع ملا، تاتارخاں کی خواہش تھی کہ ہندوستان کی وسیع و عریض سلطنت میں پھیلے ہوئے مفتیوں اور قاضیوں کی مدد کے لئے فتاویٰ کی ایک ایسی کتاب مرتب ہو جس میں بڑے پیمانے پر جزئیات کو جمع کر دیا گیا ہو۔ تاتار خاں کی اس خواہش پر مولانا فریدالدین العلاء دہلوی جو ممتاز عالم دین اور فقہ، اصول اور عربی زبان و ادب کے ماہر تھے، اس کام کا بیڑا اٹھایا اور چار ضخیم جلدوں میں "فتاویٰ تاتارخانیہ" کے نام سے ۷۷۷ھ میں اس کتاب کو مرتب کیا۔

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ابواب کی ترتیب ہدایہ کے طرز پر رکھی گئی ہے۔ اس کتاب میں فقہ حنفی کے مفتی بہ اقوال کو جمع کر دیا گیا ہے اور ہر مسئلہ سے متعلق وسیع پیمانے پر جزئیات کے احاطہ کی کوشش کی گئی ہے، اس کتاب میں جزئیات کی کثرت کی وجہ سے بعض لوگوں کو شبہ ہوا کہ یہ کام کسی فرد کا نہیں، بلکہ جماعت کا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس کام کو مولانا فریدالدین دہلوی نے تنہا ہی انجام دیا ہے۔

یہ کتاب اپنی جامعیت کی وجہ سے ہمیشہ ہی اہل علم کے درمیان مقبول رہی۔ چنانچہ در مختار، البحرالرائق، الاشباہ والنظائر اور فتاویٰ عالمگیری وغیرہ میں کثرت سے اس کے حوالے دئے گئے ہیں۔ یہ کتاب عرصہ سے ناپید تھی، البتہ اس کے کچھ نسخے خدابخش لائبریری پٹنہ، کتب خانہ سالار جنگ حیدرآباد اور ہمدرد لائبریری دہلی میں موجود ہے جس کی مدد سے قاضی سجاد حسین دہلوی نے ایڈٹ کیا اور یہ حکومت ہند کی جانب سے چار جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔

- - - - - - - - - -

فتاویٰ عالمگیری

اورنگ زیب عالمگیرؒ (۱۰۲۸ھ - ۱۱۱۸ھ) کا عہد متحدہ ہندوستان میں سنہری دور کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس عہد میں ہندوستان نے ہر سطح پر ترقی کی، خصوصاً دینی میدان میں کافی پیش رفت ہوئی۔ فتاویٰ عالمگیری اس عہد کی بہترین یادگار ہے۔

ویسے تو ہندوستان میں تقریباً سبھی حکمرانوں نے افتاء و قضا کے نظام کو کسی نہ کسی درجہ میں جاری رکھا، اور اس کی سہولت کے لئے مختلف عہد میں مختلف فتاویٰ کی تدوین عمل میں آئی، جن میں بعض کافی مشہور و مقبول ہیں۔ لیکن جو شہرت اور قبولیت "فتاویٰ عالمگیریؒ" کے حصہ میں آئی وہ کسی اور کو نہ مل سکی۔

"فتاویٰ عالمگیریؒ" کی ترتیب کا کام اورنگزیبؒ کے حکم سے ۱۰۷۰ھ میں شروع ہوا۔ شیخ نظام برہانپوری کی نگرانی میں حسب ذیل علماء نے آٹھ سال کے عرصہ میں مکمل کیا

مولانا جلال الدین مچھلی شہری۔	علامہ ابوالواعظ بدایونی۔
مفتی وجیہہ الدین۔	شیخ احمد۔
مفتی محمد اکرم لاہوری۔	شیخ محمد غوث کاکوری۔
قاضی محمد حسین جونپوری۔	شیخ فصیح الدین پھلواروی۔
شیخ رضی الدین بھاگلپوری۔	شیخ عبدالفتاح جونپوری۔
میر سید محمد قنوجی۔	قاضی عصمت اللہ لکھنوی۔
ملا حامد جونپوری۔	مفتی ابوالبرکات دہلوی۔
ملا محمد جمیل جونپوری۔	قاضی عبدالصمد جونپوری۔
قاضی سید علی اکبر۔	قاضی محمد دولت فتح پوری۔
شیخ نظام الدین ٹھٹھوی سندھی۔	مولانا محمد سعید سہالوی۔
قاضی سید عنایت اللہ مونگیری۔	شاہ عبدالرحیم دہلوی۔
شیخ محمد شفیع بہاری۔	شیخ ابوالخیر ٹھٹھوی سندھی۔
ملا وجیہہ الرب۔	مولانا سید محمد فائق۔

علامہ ابوالفرج۔ قاضی القضاۃ ملا غلام احمد لاہوری۔

ملا ضیاء الدین محدث۔ ملا حیدر قاضی خاں کشمیری۔

یہ کتاب ہدایہ کی ترتیب پر مرتب کی گئی ہے اور اس میں ہر مسئلہ کے ماخذ کا حوالہ دیدیا گیا ہے جزئیات کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور فہرست مضامین بھی اس طرح ترتیب دی گئی ہے کہ کسی بھی مسئلہ کو بہ آسانی کتاب میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔

اس کتاب کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ اسے کسی فرد کے بجائے اپنے وقت کے ماہر ترین علماء نے مرتب کیا ہے، اس وجہ سے اس میں غلطی کا امکان بہت کم ہے اور شاید یہی وجہ ہے کہ یہ کتاب پورے عالم اسلام میں ہمیشہ ہی مقبول رہی اور فقہ حنفی میں اسے سند کا درجہ حاصل ہے۔

فتاویٰ عالمگیری کی غیر معمولی اہمیت کی وجہ سے مختلف زبانوں میں اس کا ترجمہ بھی کیا گیا ہے جن میں فارسی، اردو اور انگریزی ترجمہ چھپ چکا ہے۔

اصول و قواعد

مسلم الثبوت

ملا محب اللہ بہاری کا شمار برصغیر کے نامور فضلاء و محققین میں ہوتا ہے، آپ کئی اہم علمی کتابوں کے مصنف ہیں۔ مسلم الثبوت کا شمار آپ کی بہترین تصانیف میں ہوتا ہے، جسے آپ نے ۱۱۰۹ھ میں تصنیف فرمایا۔

یہ کتاب تین حصوں پر مشتمل ہے۔ مقدمہ جس میں اصولِ فقہ پر فنی بحث کی گئی ہے۔ مقالات جس میں اصولِ فقہ کے مبادی کے علاوہ مقاصد پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے اور خاتمہ، جو اجتہاد اور اس سے متعلقہ امور پر مشتمل ہے۔

اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ انتہائی مختصر ہے، یہاں تک کہ جلی خط میں طبع ہونے کے باوجود اس میں صرف ۷۰ صفحات ہیں۔ لیکن اس غیر معمولی اختصار کے باوجود یہ انتہائی جامع ہے اور فن سے متعلق تمام اہم اور ضروری معلومات اس میں موجود ہیں۔ اسی وجہ سے یہ کتاب ہمیشہ داخلِ نصاب رہی اور مختلف علماء و فضلاء نے اس کی شروح و حواشی لکھیں۔

نور الانوار

"نور الانوار" شیخ عبداللہ ابن احمد ابن محمود کی تصنیف المنار کی شرح ہے۔ جسے مشہور عالم و محقق ملا جیون نے ۱۱۰۵ھ میں تالیف فرمائی ہے۔

یہ کتاب انتہائی جامع، مرتب، سہل اور اصولِ فقہ سے متعلق تمام اہم و ضروری معلومات پر مشتمل ہے۔ اس کتاب میں قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس پر فنی بحثوں کے علاوہ ہر اصول کو مثالوں سے واضح کیا گیا ہے۔ اور جزئیات کو مستنبط کرنے کا طریقہ بھی بڑے سادہ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ ان خصوصیات کی وجہ سے یہ کتاب اس فن کے طالب علموں کے لئے بڑی مفید ہے اور یہی وجہ ہے کہ مدارس کے نصاب میں اصولِ فقہ کی کتابوں میں اسے غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔

القواعدُ الفقہیہ

یہ دراصل وہ تحقیقی مقالہ ہے، جسے مولانا علی احمد الندوی نے ام القریٰ یونیورسٹی مکہ میں ایم اے کی سند کے لئے پیش کیا تھا اسے ہی مزید اضافہ کے بعد کتابی شکل دیدی گئی ہے۔

قواعدِ فقہیہ پر لکھی جانے والی اب تک کی کتابوں میں یہ کتاب اس اعتبار سے بہت ہی جامع اور مفصل ہے کہ اس میں فنی بحثوں کے علاوہ اس فن کی تاریخ وارتقاء پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے اور اس فن پر لکھی جانے والی تمام اہم کتابوں اور اس کے مؤلفین پر تبصرہ کیا ہے۔

اس طرح یہ کتاب جو تقریباً ۵۰۰ سو صفحات پر مشتمل ہے۔ اپنی جامعیت، حسنِ ترتیب اور سلجھے ہوئے اندازِ بیان کی وجہ سے اس موضوع پر بہترین کتاب ہے، جو دار القلم دمشق سے طبع ہوئی ہے۔

قواعد الفقہ

فقہی اصول و قواعد پر مشہور عالم مولانا محمد امین الاحسان کی کتاب "قواعد الفقہ" کا شمار اہم کتابوں میں ہوتا ہے، جو ۱۳۸۱ھ میں ترتیب دی گئی۔ یہ ضخیم کتاب تقریباً چھ سو صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب حسبِ ذیل پانچ الگ الگ رسائل پر مشتمل ہے:

۱۔ پہلا رسالہ امام کرخیؒ کے ان اصولوں سے متعلق ہے جو کتب حنفی کے لئے اساس کی حیثیت رکھتی ہیں۔

۲۔ دوسرا رسالہ ان اصولوں سے متعلق ہے جن کا تعلق اختلافی مسائل سے ہے۔

۳۔ تیسرا رسالہ ان فقہی کلیات پر مشتمل ہے جو شرح السیر الکبیر، ہدایہ، الاشباہ والنظائر اور مجلۃ الاحکام میں پائے جاتے ہیں۔

۴۔ چوتھا رسالہ فقہی تعریفات پر مشتمل ہے۔

۵۔ پانچواں رسالہ افتاء اور مفتی سے متعلق ہے۔

اس کتاب کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس کی ترتیب میں فقہائے احناف کے مستند ماخذ کو پیش نظر رکھا گیا ہے، اور ہر قاعدہ کو مثالوں کے ذریعہ واضح کر دیا گیا ہے، جس کی وجہ سے کتاب کی افادیت بڑھ گئی ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ علمی حلقوں میں کافی مقبول ہوئی۔ اس میں قواعد حروفِ تہجی کی ترتیب سے ذکر کئے گئے ہیں۔ یہ کتاب "لجنۃ النقابہ والنشر والتالیف ڈھاکہ سے طبع ہوئی ہے۔

متون:

الفقہ المیسر

ہندوستان کے دینی مدارس میں مبتدی طلبہ کے لئے فقہ کی پہلی کتاب کے طور پر نور الایضاح جو شیخ حسن بن عمار مصری کی تالیف ہے پڑھانے کا رواج ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ کتاب مبتدی طلبہ کے لئے بہترین کتاب ہے، لیکن پھر بھی اس بات کی شدت سے ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ نور الایضاح کے طرز پر ایک نئی کتاب مرتب کی جائے، جس میں ان مسائل کو بھی شامل کیا جائے جو بعد کی پیداوار ہیں۔ جیسے ریل اور ہوائی جہاز میں نماز، اسی طرح قدیم اوزان کی تشریح، جدید اوزان میں۔

الفقہ المیسر جسے مولانا شفیق الرحمٰن ندوی نے ترتیب دیا ہے، اس ضرورت کو کسی حد تک پورا کردیا ہے۔ یہ کتاب جو قسم العبادات پر مشتمل ہے، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ہر بحث کا آغاز اس سے متعلق آیات واحادیث سے کیا گیا ہے اور فقہی اختلافات کو ذکر کرنے کے بجائے فقہ حنفی کے صرف مفتی بہ اقوال کو نقل کیا گیا ہے۔

یہ کتاب ندوۃ العلماء لکھنؤ سے طبع ہوئی ہے۔ اس کی کتابت وطباعت صاف، واضح اور مبتدی طلبہ کے لئے بہت مناسب ہے۔

شروح وحواشی

السعایۃ فی کشف ما فی شرح وقایۃ

مولانا عبدالحی لکھنوی (۱۳۰۴ھ) برصغیر کی ان چند نامور ہستیوں میں سے ایک ہیں جو علماء و محققین کے مینارۂ نور کی حیثیت رکھتی ہیں۔ آپ نے پوری زندگی علمی و تحقیقی کاموں میں بسر کی اور چھوٹی بڑی ملا کر ۱۱۰ کتابیں تصنیف فرمائیں، جن میں سے اکثر طبع ہو چکی ہیں۔"السعایہ" کا شمار آپ کی اہم تصانیف میں ہوتا ہے، جسے آپ نے ۱۲۹۰ھ میں لکھنا شروع کیا۔ افسوس ہے کہ آپ اسے مکمل نہ کر سکے۔ اگر یہ کتاب مکمل ہو جاتی تو اس کا شمار بھی "المغنی" اور "شرح مہذب" جیسی اہم کتابوں میں ہوتا۔

اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں احکام کے اثبات میں تفصیلی دلائل فراہم کر دیے گئے ہیں مختلف مذاہب کو نقل کرنے کے ساتھ ساتھ اس سے متعلق احادیث کو سند کے ساتھ نقل کیا گیا ہے اور ہر مسئلہ پر وارد ہونے والے اعتراضات اور اس کے جوابات درج کرنے کے علاوہ مختلف آراء میں راجح اور مرجوح کی جانب اشارہ بھی کر دیا گیا ہے۔

یہ شرح جو کہ "فصل فی القراۃ" تک ہے دو جزء پر مشتمل ہے۔ پہلے جزء میں پانچ سو بہتر صفحات ہیں اور دوسرے جزء میں تین سو دس۔ دونوں جزء ایک جلد میں سہیل اکیڈمی لاہور نے خوبصورت کتابت و طباعت کے ساتھ شائع کی ہے۔

فصول الحواشی

اصول الشاشی، اختصار، سادگی اور سلجھے ہوئے انداز بیان کی وجہ سے اصولِ فقہ کی پہلی کتاب کی حیثیت سے ہندوستان میں تقریباً تمام مدارس میں داخلِ نصاب ہے۔"فصول الحواشی" جسے   نے ترتیب دیا ہے، اسی کی شرح ہے

اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں متن کتاب کی تشریح بڑے ہی سادہ اور واضح انداز میں کی گئی ہے، کتاب کے تمام اہم اور مشکل مقامات کی تفصیلی وضاحت کر دی گئی ہے۔ ان خصوصیات کی وجہ سے "فصول الحواشی" کا شمار اہم شرحات میں ہونا چاہئے۔ شارح نے جا بجا مصنف پر نقد بھی کیا ہے اور تیقظ کے ساتھ کتاب

لکھی ہے۔

حواشی

شروحات کے علاوہ علمار ہند نے بہت سی اہم کتابوں پر حاشیے بھی لکھے ہیں، جو اپنی افادیت کی وجہ سے کافی مشہور رہیں، جیسے شرح وقایہ کا حاشیہ "عمدۃ الرائی" جو مولانا عبد الحی لکھنوی کا لکھا ہوا ہے۔ حاشیہ "نور الایضاح" جسے مولانا اعزاز علیؒ نے لکھا ہے۔ "کنز" کا حاشیہ، جسے مولانا احسن نانوتویؒ نے لکھا ہے، جو بہت خوب اور شرح کے قائم مقام ہے۔ حاشیۂ "قدوری" جسے مولانا فیض الحسن صاحب نے اور حاشیۂ "ہدایہ" جسے مولانا عبد الحیؒ نے مرتب کیا ہے بڑے اچھے اور عمدہ حواشی ہیں۔ علمار ہند کی تالیفات میں "رسائل الارکان" بھی خاصے کی چیز ہے اور علمی دنیا میں اپنی جامعیت اور استناد کے لئے معروف ہے۔

مولانا محمد ظفر عالم ندوی (متخصص فی الفقہ)
مفتی ندوۃ العلماء۔ لکھنؤ

اردو زبان میں کچھ اہم فقہی کتابیں

اسلامی علوم وفنون میں فقہ اسلامی کی جو اہمیت اور انسانی معاشرہ کی رہنمائی میں ہمیشہ اس کی جو ضرورت رہی ہے، وہ ایک واضح اور روشن حقیقت ہے۔ اسی اہمیت اور ضرورت کے پیش نظر یہ دنیا کی مختلف زبانوں میں منتقل ہوتا رہا ہے۔ اردو زبان جو غالباً عربی زبان کے بعد سب سے زیادہ بولی اور پڑھی لکھی جانے والی اسلامی زبان ہے۔ وہ بھی اس فقہی سرمایہ سے مالامال ہے۔ ہندوپاک میں جب سے اردو زبان نے ایک خاص مقام حاصل کیا اور یہ علوم وخواص کی زبان ہوگئی تو یہاں کے علماء ومفکرین نے اردو زبان میں جہاں اسلامی علوم فنون اور تہذیب وثقافت کا ایک بڑا حصہ پیش کیا، وہیں فقہ اسلامی کا بڑا سرمایہ بھی فراہم کیا۔ ہم اپنی اس تحریر میں اسی کا ایک مختصر خاکہ پیش کریں گے۔ واضح رہے کہ اس میں فتاوٰی کا حصہ درج نہیں کیا جارہا ہے۔ اس لئے صرف فقہ سے متعلق جو تصانیف اور تحریریں ہیں وہ پیش نظر ہیں۔

علم الفقہ

یہ امام اہلسنت مولانا عبدالشکور فاروقی کی تصنیف ہے۔ یہ غالباً اردو زبان میں پہلی فقہی کتاب ہے۔ جس میں فقہی ترتیب کے مطابق عبادات اور معاملات کے تمام احکام نہایت تحقیق کے ساتھ جمع کردئے گئے ہیں۔ کتاب فقہ حنفی کے مطابق ہے، اوزان ومقادیر پر بھی اچھی بحث ہے۔ زبان آسان ہی ہے، لیکن طرز تعبیر میں قدامت ہے

اسلامی فقہ

یہ کتاب مشہور صاحبِ قلم اور مصنف مولانا مجیب اللہ ندوی کے قلم آبشار سے نکلی ہے۔ دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ غالباً اردو کی یہ پہلی کتاب ہے، جس میں فقہ اسلامی کے تمام قدیم وجدید مسائل کا احاطہ کیا گیا ہے۔

حوالہ کا بھرپور اہتمام کیا گیا ہے۔ تمام اہم مسائل میں ائمہ اربعہ کے مسلک کا متن یا حاشیہ میں ذکر کیا گیا ہے۔ کتاب کی ضخامت ایک ہزار صفحات سے بھی زیادہ ہو گئی ہے۔ فقہ جیسے خشک موضوع کو مولانا مدظلہ نے جس تر زبان میں پیش کیا ہے، وہ انہیں کا خاصہ ہے جس کی وجہ سے کتاب ہر طرح کے ذوق رکھنے والے کے مطالعہ کے ذوق کی چیز بن گئی ہے۔

بہار شریعت

یہ کتاب سترہ حصوں اور تین ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے اور بہشتی زیور کے طرز کی تصنیف ہے۔ اس کے مصنف جناب مولانا حکیم ابو العلا، محمد امجد علی صاحب اعظمی رضوی قادری کی ہے۔ مصنف نے عقائد سے لے کر معاملات تک کے تمام اسلامی مسائل کا احاطہ کیا ہے۔ زبان بھی سادہ اور سہل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب اپنے مقصد میں بہت ہی کامیاب اور موثر ہے اور اپنے حلقہ میں وہی مقام رکھتی ہے، جو بہشتی زیور کو حاصل ہے۔

بہشتی زیور

یہ مشہور و معروف کتاب حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے افادات و افاضات کا مجموعہ ہے، جو گیارہ مختصر حصوں پر مشتمل ہے، اس کے اصل مرتب مولانا سید احمد علی صاحب فتحپوری ہیں، جنہوں نے حضرت تھانویؒ کی خواہش اور ان کے ایما پر اس کو مرتب کیا تھا۔ حضرت تھانویؒ نے جب عورتوں کی بے دینی، عقائد کی کمزوری اور معاشرے کی تباہی دیکھی تو اس کے علاج کے لئے ایک تصنیف کا ارادہ فرمایا، جو اردو زبان میں عام فہم اسلوب میں اور تمام مسائل کا جامع ہو۔ چنانچہ آپ نے اپنی تجویز کے مطابق کام شروع کر دیا اور لائق اور باکمال مسترشد نے اس کو بڑی خوبی سے پایۂ تکمیل کو پہونچایا۔ مولانا تھانویؒ نے دیباچہ میں تحریر فرمایا ہے کہ:

"تالیف اس کی برائے نام اس ناکارہ اور ناچیز کی طرف منسوب ہے اور واقع میں اس کے گل سرسبد حبیبی عزیزی مولوی سید احمد علی صاحب فتحپوری سلمہ اللہ تعالیٰ بالافادات والاضافات ہیں۔"

حقیقت تو یہ ہے کہ یہ کتاب اپنے موضوع پر اردو زبان میں بے نظیر ہے۔ سادہ اور سلیس اردو میں اہم سے اہم اور پیچیدہ سے پیچیدہ مسائل کو جس خوبی اور آسانی کے ساتھ پیش کیا گیا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ عورتیں کیا، ہر انسان کی ابتدائی زندگی سے لے کر موت تک کے مسائل اور دینی ضروریات کا سامان اس میں موجود ہے۔ اس پر حاشیہ اور احکام کے دلائل و حوالہ جات کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ جس نے کتاب کی افادیت کو اہل علم تک وسیع کر دیا ہے۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر ہندوستان کی اصلاحی اور تجدیدی تاریخ کا جائزہ لیا جائے، تو جہاں حضرت مجدد الف ثانیؒ کے مکتوبات، شاہ ولی اللہؒ کی تصنیفات، شاہ عبد القادرؒ کے ترجمۂ قرآن پاک شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی تقویت الایمان کا ذکر ہو گا، وہیں حضرت تھانویؒ کے ان افادات کو بھی جگہ ملے گی۔

آسان فقہ

یہ کتاب مولانا محمد یوسف اصلاحی کی ہے۔ موصوف سہل نویسی میں خاص امتیاز رکھتے ہیں۔ اصل میں یہ کتاب غالباً بچوں اور عوام کے لئے لکھی گئی ہے اور اپنے مقصد میں مفید و کامیاب ہے۔ مسائل عام طور پر فقہ حنفی کے مطابق لکھے گئے ہیں اور حاشیہ میں مسلک اہل حدیث کی وضاحت کر دی گئی ہے۔

بہشتی ثمر

یہ کتاب جو بچوں کے لئے لکھی گئی ہے بڑی جامع اور مفید کتاب ہے اور بہت سے مدارس میں داخل نصاب ہے۔ زبان سہل اور عام فہم ہے۔ فقہ کے قریب قریب تمام ہی ابواب و مسائل جمع ہیں۔

قاموس الفقہ

یہ تصنیف جو اسلامی قانون کا انسائیکلوپیڈیا، جدید فقہی مسائل کا تحقیقی حل، تفسیر و حدیث کی اصطلاحات کا جامع، اسلام کے اصول قانون پر مفصل بحث، مغربی اعتراضات کا شافی اور مسکت جواب، مستند حوالوں اور دل آویز اسلوب و زبان میں سیکڑوں صفحات پر مشتمل ہے، جس کی پہلی جلد منظر عام پر آچکی ہے اور دوسری جلد زیر طبع ہے، جس کی طرف ہر اہل علم اور اصحابِ ذوق کی نگاہ جمی ہوئی ہے۔ یہ بھی جدید فقہی مسائل کے مصنف مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کے قلم سے نکلی ہوئی ہے، جس کا سلسلہ جاری ہے، خدا کرے جلد پایۂ تکمیل کو پہونچ جائے اندازہ ہے کہ یہ کتاب پانچ چھ جلدوں سے آگے تجاوز کر جائے گی۔ یہ وہ کارنامہ ہے کہ اپنی تکمیل کے بعد اسلامی کتب خانہ میں ایک اہم اضافہ اور مقام رکھے گی۔

شافعی فقہ

یہ کتاب فقہ شافعی کی ہے، جیسا کہ نام سے واضح ہے۔ کتاب دو جلدوں میں ہے۔ جلد اوّل عقائد و عبادات پر

اور جلد ثانی معاملات پر مشتمل ہے۔ کتاب کے مصنف مولانا محمد ایوب صاحب ندوی ہیں، فقہ شافعی پر گہری نظر رکھتے ہیں، کتاب کی خوبی یہ ہے کہ، زبان نہایت سادہ اور سلیس ہے اور سرکاری مدارس کے طلبہ کے لئے بہت مفید ہے۔ مصنف نے اسکول ہی کے طلبہ کے لئے لکھی بھی ہے، اس کتاب کے مسائل اور دعائیں حدیث اور فقہ کی مستند کتابوں سے ماخوذ ہیں، اور پوری تحقیق سے ایک ایک مسئلہ درج کیا گیا ہے۔ دونوں جلدوں میں مختصراً تقریباً تمام ضروری اور رائج مسائل کا احاطہ کر لیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ مصنف کو جزائے خیر دے کہ انہوں نے فقہ شافعی کے ذخیرہ میں ایک قابلِ قدر اضافہ کیا ہے۔ پہلی جلد چھوٹی تقطیع کے ۱۸۳ صفحات اور دوسری جلد ۲۵۵ صفحات پر مشتمل ہے۔

جواہر الفقہ

یہ کتاب مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی ہے، جو مختلف علمی، فقہی رسائل، تحقیقی مضامین و مقالات کا مجموعہ ہے۔ تحقیقی ذوق اور زبان کی سادگی مولانا مرحوم کا خاص وصف ہے، جو ان کی ہر تحریر میں جھلکتی رہتی ہے۔ اس جدید سائنسی دور میں جس طرح بہت سے جدید مسائل سامنے آئے مولانا علیہ الرحمۃ نے ان کو شرعی مآخذ اور اپنے فقہی ذوق کی روشنی میں جس عرق ریزی اور دقتِ نظری کے ساتھ حل فرمایا ہے وہ انہیں کا حصہ ہے۔ یہ کتاب انہیں کی کاوشوں کا خلاصہ ہے۔

یہ کتاب دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ پہلی جلد جو تقریباً سوا پانچ سو صفحات پر پھیلی ہوئی ہے، مختلف قسم کے مضامین کا مجموعہ ہے، جس میں تکفیر کے اصول پر بہت ہی عالمانہ اور بصیرت افروز گفتگو کی گئی ہے۔ قرآن کریم کے رسم الخط، اس کے احکام اور ترجمہ سے متعلق شرعی حیثیت کی وضاحت کی گئی ہے، تقلید شخصی کے مسئلہ پر بہت ہی محققانہ بحث ہے۔ دوسرے مسلک پر فتویٰ دینے کے حدود کو بہت ہی احتیاط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ بعض موجودہ جماعتوں سے متعلق معتدل انداز میں فتویٰ دیا گیا ہے۔ سمتِ قبلہ پر تفصیلی کلام کیا گیا ہے۔ خطبۂ جمعہ کی زبان اور رویت ہلال کی شرعی حیثیت کو بہت ہی مدلل انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ اوزانِ شرعیہ پر مستقل تحقیق کی گئی ہے، اور بھی دوسرے مباحث ہیں۔

دوسری جلد میں جو ساڑھے پانچ سو صفحات پر مشتمل ہے، جدید مسائل پر گفتگو کی گئی ہے، اعضائے انسانی کی پیوندکاری پر مبسوط کلام ہے، جس میں طبی تحقیقات بھی سامنے رکھی گئی ہیں۔ انشورنس کے مسئلہ پر مجلس

تحقیقاتِ شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کے سوال نامہ اور اس کے دو وقیع اور تحقیقی جواب نامے ایک خود مفتی صاحب کے دوسرے مولانا ولی حسن ندوی ٹونکی مدظلہٗ کے درج کئے گئے ہیں۔ پھر آگے عشر وخراج، انتخابات میں ووٹ، ووٹر، امیدوار، حقِ تصنیف، حقِ ایجاد، قمار، اسلامی ذبیحہ کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔ اخیر میں عائلی قوانین پر مختصر تبصرہ بھی کیا گیا ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب فقہ اسلامی کے ذخیرہ میں ایک اہم اضافہ ہے۔

جدید مسائل کے شرعی احکام

یہ کتاب موجودہ دور کے ان مسائل کا مجموعہ ہے جن کو حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے موقع بہ موقع تحریر فرمایا تھا۔ ٹرین، ہوائی جہاز، بحری جہاز کے متعلق احکام، رویت ہلال، پراویڈنٹ فنڈ پر زکوٰۃ اور سود، مشینی ذبیحہ، ووٹ، ووٹر اور امیدوار کی شرعی حیثیت وغیرہ جیسے پچاس سے زائد مسائل، جو حضرت مفتی صاحب کی مختلف تصنیفات میں بکھرے ہوئے تھے، جن کو مفتی صاحب کے مسترشد مولانا اقبال صاحب قریشی نے بڑی عرق ریزی اور احتیاط کے ساتھ ایک جگہ جمع کر دیا ہے، اور دلائل وغیرہ حذف کر کے صرف خلاصۂ احکام نقل کیا ہے، تاکہ عوام مستفید ہو سکیں۔

جدید فقہی مسائل

عصر حاضر کے تمام مسائل پر محیط، جامع اور دلنشیں اسلوب سہل زبان میں دو جلدوں پر مشتمل مشہور و معروف کتاب ہے، جس نے عوام وخواص سے قبولِ عام حاصل کیا ہے اور ہر طرف سے صدائے آفریں سنی ہے۔ کسی نے فرمایا: بڑا قابلِ قدر کام ہے۔ کسی نے کہا: ایک اہم ضرورت کی تکمیل ہے۔ کسی کے قلم سے نکلا: یہ شمع راہ ہے۔ کسی کی زبان نے پکارا، یہ احسانِ عظیم ہے۔ کسی کی نگاہ نے بتایا: ماقل ودل کی تصویر ہے، کسی نے مشورہ دیا: یہ عوام وخواص کے لئے مفید ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب علم وتحقیق کا مرقع، اعلیٰ ذہانت و فطانت کی تصویر اور غیر معمولی محنت اور زبان کی قدرت ومہارت کا شاہکار ہے اور مصنف کو عہد حاضر کے فقہاء کی فہرست میں نمایاں مقام دیا، یہ خوش نصیب جن کے نام نامی سے ہر طالب علم کا کان آشنا ہے حضرت الاستاذ مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی مدظلہٗ کی ذاتِ گرامی ہے۔ خدا ان کی عمر کو دراز کرے اور تاحیات دین کی خدمت لیتا رہے۔

اس کتاب کی تین اہم خصوصیات ہیں۔ نہایت بیدار مغزی کے ساتھ ہر شعبۂ زندگی کے تمام نئے مسائل کا

احاطہ اور جامعیت۔ ہر بات کو دلیل اور حوالہ کے ساتھ پیش کرنا اور اس کے لئے فقہ کے اہم مراجع کی طرف رجوع کرنا، تیسرے زبان میں ایسا اختصار کہ طبیعت نہ اکتائے اور نہ مفہوم کے سمجھنے میں دقت ہو۔ نیز فقہ جیسے خشک موضوع کو ایسی آسان اور سہل زبان کے سانچے میں ڈھالنا، جو مؤلف ہی کا حق ہے۔ دوسرے حصہ کے اندر مصنف نے نئے مسائل اور ان کے حل کے طریق کار پر بڑی نفیس اور چشم کشا بحث کی ہے۔

عصر حاضر کے فقہی مسائل

جدید مسائل پر ۲۰ا صفحات کی یہ ایک اہم تصنیف ہے، جو ایک ذہین عربی و اردو دونوں زبانوں کے ادیب مولانا بدر الحسن قاسمی کے قلم سے نکلی ہوئی ہے۔ مولانا موصوف کی یہ تحریر کویت ریڈیو کی اردو سروس کے نشریاتی پروگرام کی سرگرمی کے تحت وجود میں آئی تھی۔ یہ پروگرام اسلام اور عصر حاضر کے عنوان سے تھا۔ مولانا نے اپنے وسیع مطالعہ اور اپنی خداداد صلاحیت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے دور حاضر کے مسائل پر گفتگو کا سلسلہ شروع کیا۔ یہ وہی ریڈیائی مضامین ہیں جو عصر نو کے پیدا شدہ فقہی مسائل پر ہیں۔ ان مضامین کی اہمیت اور افادیت کی وجہ سے مرکز دعوت و تحقیق اسلامی حیدر آباد الہند نے مولانا محمد رضوان القاسمی ناظم مدرسہ سبیل السلام حیدر آباد کے پیش لفظ کے ساتھ کتابی صورت میں شائع کر دیا ہے۔ کتاب کے شروع میں مصنف نے "عرض مؤلف" کے عنوان سے بڑی قیمتی بحث کی ہے، جو نئے مسائل پر کام کرنے والوں کے لئے ایک نئی فکر اور مفید رہنمائی ہے۔

کتاب العشر والزکوٰۃ

یہ کتاب بھی مولانا عبد الصمد رحمانیؒ کی ہے۔ مولانا مرحوم نے یہ کتاب اس وقت تصنیف فرمائی تھی جب آپ امارت شرعیہ بہار اڑیسہ کی نظامت کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔ اس ذمہ داری کے دوران مولانا نے اسلام کے نظام زکوٰۃ اور عشر کی اہمیت کا عملی طور پر جو اندازہ لگایا یہی اس تالیف کا محرک بنا۔

یہ کتاب ۱۴۰ صفحات پر مشتمل ہے اور پانچ ابواب پر منقسم ہے، پہلے باب میں زکوٰۃ کی فرضیت پر آیات قرآنی، احادیث نبوی اور فقہاء کے اقوال کی روشنی میں تفصیلی بحث ہے۔ باب دوم میں صدقہ کی فضیلت اور اس کی ممانعت پر گناہ و عذاب سے متعلق روایات کو نقل کیا ہے۔ باب سوم میں زکوٰۃ وصول کرنے کے حق کو بہت ہی وضاحت سے بیان کیا ہے اور تمام اہم تفسیروں سے استدلال بھی کیا ہے اور چند آثار و روایات اور فقہاء کی آراء بھی

درج کی ہیں۔ باب چہارم میں صدقاتِ نافلہ پر تمام فقہی ذخیروں کو سامنے رکھ کر گفتگو کی ہے۔ اموال ظاہرہ اور اموالِ باطنہ کے مسئلہ پر بڑی علمی بحث کی ہے، اور اموالِ باطنہ کے سلسلے میں ہونے والی غلطی کا بڑی تفصیل اور قوت سے ازالہ کیا ہے۔ اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ کے مطالبہ کا حق امام کو ہوگا یا نہیں یہ مسئلہ عرصہ سے زیر بحث تھا، بعض حضرات کو بعض کتابوں کی مبہم اور غیر واضح عبارت سے غلط فہمی ہوگئی تھی کہ امام کو اس کی وصولی کا حق نہیں ہے۔ مصنف مرحوم نے البحر الرائق کی اس عبارت کو نقل کرتے ہوئے جس سے غلط فہمی پیدا ہوئی ہے، اس کے صحیح محمل کو بتایا ہے اور دیگر کتب فقہ سے اس کی تائید میں عبارتیں بھی درج کی ہیں اور احادیث نبوی، صحابہ کے اقوال اور ان کے فتوے، نیز تاریخی شواہد بھی پیش کئے ہیں جو تقریباً ۱۰ صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں۔ اس کے بعد مصنف نے فقہی عبارتوں سے استدلال کرنے سے متعلق ایک ضروری تنبیہ کی ہے، جو درحقیقت فقہ پر کام کرنے والے فضلاء اور مفتیانِ کرام کے لئے ایک اہم رہنمائی ہے۔ باب پنجم میں زکوٰۃ کی ادائیگی کی صورتیں، اس کے نصاب، عشر اور اس کے نصاب کا تفصیلی ذکر ہے۔ اسی باب میں مصارف زکوٰۃ سے بھی بحث کی ہے۔ ہندوستان کی زمین عشری ہے یا غیر عشری اس پر بھی تفصیلی بحث کی ہے، اور تحقیق کا حق ادا کر دیا ہے۔ کتاب کے آخر میں صدقۂ فطر کے عنوان سے ایک تتمہ بھی منسلک ہے، جو صدقۂ فطر کی اہمیت، وجوب، مقدار اور مصارف کے مباحث پر مشتمل ہے۔

کتاب کے اول و آخر میں مستند علماء کی آراء بھی درج ہیں اور مقدمہ علامہ سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ کے قلم سے ہے۔

اسلام کا نظامِ اراضی مع فتوح الہند

یہ کتاب مفتی محمد شفیع صاحب کی ہے، جو اپنے موضوع پر بالکل منفرد اور بہت سے ضروری مسائل کی تحقیق میں بے نظیر ہے۔ مختلف ممالک کی زمینوں کے شرعی احکام، زمینوں کے بارے میں اسلامی حکومت کے اختیارات وغیرہ شرعی دلائل سے واضح کئے گئے ہیں۔ پہلے باب میں اسلام کے عام احکام اراضی بلا کسی تخصیص کے بیان کئے گئے ہیں، باب دوم میں تقسیم ہند سے قبل کی زمینوں کے شرعی احکام، شاہانِ اسلام کے فرامین اور ان کے تعامل کی روشنی میں ہندوستان کے ہر صوبہ سے متعلق جداجدا احکام جمع کئے گئے ہیں، پھر انگریزی عہد کے تغیرات اور ان کا جو اثر زمینوں کے احکام پر پڑا اس کا بیان ہے۔ باب سوم میں تقسیم ہند بنا بر پاکستان کی مختصر تاریخ اور دستاویزی معاہدہ جس کی رو سے ہندوستان دو ملکوں میں تقسیم ہوا جس پر دونوں ملکوں کی زمینوں کے احکام کا مدار ہے۔ ان معاہدات کی روشنی میں دونوں ملکوں کے شرعی احکام میں

کیا فرق آیا اور دونوں طرف سے ترکِ وطن کرنے والوں کی متروکہ زمینوں کے احکام کیا ہیں ؟ ان سب امور کا مفصل بیان ہے۔ باب چہارم میں دونوں ملکوں کے اوقاف کے متعلق احکام ہیں، باب پنجم میں دونوں ملکوں کی آراضی کے عشر و خراج کی تحقیق اور مسائل درج ہیں۔ مقصد کے لحاظ سے یہ کتاب فقہی، لیکن اس کے ضمن میں تقریباً اکثر فتوحاتِ اسلامیہ، خصوصاً فتوحاتِ ہند اور شاہانِ ہند کے فرامین وغیرہ کا ایک اہم تاریخی حصہ بھی آگیا ہے، جو کچھ تو ضمناً آیا ہے اور کچھ اس کتاب کے دوسرے حصہ میں بنام فتوح الہند الگ جمع کر دیا گیا ہے، اس نے اس کو تاریخی اعتبار سے بھی اہم بنا دیا ہے۔

عشر و زکوٰۃ اور سود کے چند مسائل

یہ کتاب سید احمد عروج قادری کی ہے، جو ماہنامہ زندگی میں شائع ہونے والے اہم جوابات کا مجموعہ ہے، کتاب میں سب سے پہلے زکوٰۃ کے چند اصولی احکام کے عنوان سے ایک مقالہ ہے، اس کے بعد زکوٰۃ کے سلسلہ کے جدید مسائل بیان کئے گئے ہیں، زکوٰۃ کا ایک مصرف فی سبیل اللہ پر مبسوط گفتگو ہے، جو جمہور علماء کی رائے سے الگ ہے، عشری زمین وزنِ "صاع" کی تحقیق اور غلوں کے نصاب کی توضیح بھی کی گئی ہے۔ کتاب بہت ہی مفید اور قابلِ قدر ہے۔

رویتِ ہلال

ہند و پاک میں یہ مسئلہ عرصہ سے معرکۃ الآراء بنا ہوا ہے، بہت سے لوگوں نے اس پر بحث کی ہے اور مستقل کتاب تصنیف فرمائی ہے۔ انہیں میں سے ایک کتاب حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی ہے، جس میں مسئلہ کی پوری تفصیل شرعی اصول کے مطابق لکھی گئی ہے۔ چاند کے معاملے میں شرعی حیثیت، مطلعِ شرعی کے احکام کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔

مسئلہ رویتِ ہلال

رویتِ ہلال کے مسئلہ پر جو تحریریں اردو میں آئی ہیں ان میں مولانا محمد میاں صاحب کی رویت ہلال خاص اہمیت کی حامل ہے، جس میں بڑے شرح و بسط سے مسئلہ زیرِ بحث کے احکام اور جدید وسائل و اسباب کے اس پر اثرات و نتائج کا جائزہ لیا گیا ہے۔ کتاب مولانا مرحوم کی فقہی بصیرت کا شاہکار تو ہے ہی، مولانا کے قلم میں زبان و ادب کی جو حلاوت اور اظہارِ بیان کی جو چاشنی ہے، وہ دوسری کتابوں کی طرح اس خالص فقہی تحریر میں بھی نمایاں ہے۔

رویتِ ہلال کا مسئلہ

یہ کتاب مشہور عالم دین مولانا برہان الدین سنبھلی مدظلہٗ کی ہے، جو ۱۶۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ مولانا مدظلہٗ نے وسیع اور گہرے مطالعہ اور متوازن فکر و تدبر کے ساتھ اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔ حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہٗ نے اس کتاب کے بارے میں تحریر فرمایا ہے:

"باخبر حضرات کا عام احساس یہ ہے کہ جتنا کارآمد مواد اور مفید معلومات اس میں آگئے ہیں وہ یک جا کسی دوسرے مضمون یا رسالہ میں نظر نہیں آئے، جو اردو زبان میں ماضی قریب میں لکھا گیا ہو۔"(۱)

مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا:

"اس میں شک نہیں کہ موضوعِ بحث سے متعلق کوئی پہلو اور گوشہ ایسا نہیں ہے، جس پر اس کتاب میں مفصل اور مبسوط گفتگو قرآن و حدیث اور فقہ کی روشنی میں نہ کی گئی ہو۔"(۲)

کتاب کی ابتدا میں حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہٗ کا طویل دیباچہ اور آخر میں "مجلس تحقیقاتِ شرعیہ" ندوۃ العلماء کی وہ تجویز ہے، جو اس موضوع پر اجلاس منعقدہ ۳ر ۴ر مئی ۱۹۶۷ء کو پاس ہوئی تھی۔ اس کتاب میں اختلافِ مطالع، ثبوتِ رویت کے احکام، ریڈیو، فون، ٹی وی اور وائرلیس وغیرہ کی خبروں کے احکام پر بڑی مدلل، عالمانہ اور متوازن گفتگو کی گئی ہے اور اردو زبان میں اس موضوع پر ایک قیمتی اضافہ ہے۔

الحیلۃ الناجزہ للحلیلۃ العاجزہ

یہ کتاب بھی حضرت تھانویؒ کی ان عظیم تصنیفات میں سے ایک ہے جس نے وقت نے علماء و عوام کو شریعت پر چلنے اور پیش آمدہ مسائل کو حل کرنے میں مینارۂ نور کا فریضہ انجام دیا ہے۔ ہندوستان میں انگریزوں کی آمد کے بعد ہی سے قضاء کا شعبہ ختم ہو چکا تھا، آج بھی اکثر حصوں میں نہ امارت ہے اور نہ قضاء کا نظم۔ دوسری طرف احناف کے یہاں زوجین میں تفریق و فسخ نکاح کے لئے قاضی کا فیصلہ ضروری تھا، جس کی وجہ سے تفریق و فسخ کا مسئلہ نہایت پیچیدہ ہو چکا تھا۔

---

(۱) دیباچہ رویت ہلال کا مسئلہ، ص ۱۷۔

(۲) رسالہ "برہان" دہلی، شمارہ مئی ۱۹۷۲ء۔ (۳)

حتیٰ کہ ارتداد کے واقعات بھی پیش آنے لگے۔ فقہ حنفی میں ایک سہولت تفویضِ طلاق کی موجود تھی، یعنی بوقتِ نکاح کسی دستاویز میں شوہر سے ایسی شرطیں لکھوائی جائیں، جن کی وجہ سے بوقتِ ضرورت عورت کو اپنے اوپر خود طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوجائے اور بغیر قاضی کے فیصلہ کے شوہر سے جدا ہوجائے۔ یہ مسئلہ ایسا تھا جس سے عام طور پر لوگ ناآشنا تھے۔ خصوصًا عوام تو اس سے بالکل بے خبر تھے۔ اسی طرح فقہ حنفی میں یہ بھی گنجائش موجود تھی کہ شدید ضرورت کے وقت کسی دوسرے امام کی رائے اور مسلک کی طرف عدول کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس گنجائش سے بھی کام نہیں لیا جاتا تھا۔ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ جن کو اللہ تعالیٰ نے زمانہ کی نبض شناسی اور حالات سے آگاہی اور اس کے حل کی صلاحیت عطا فرمائی تھی، نے یہ حالات دیکھ کر اس طرف توجہ فرمائی اور تفویض طلاق کے مسئلہ کی پوری وضاحت کر کے عوام و خواص میں لانے کی کوشش فرمائی، اور جو نکاح بغیر تفویض طلاق کی شرط کے ہوجائے اس کے لئے فقہ مالکی کی طرف عدول کرنے کا فتویٰ جاری فرمایا۔ فقہ مالکی میں یہ گنجائش موجود تھی کہ بغیر قاضی کے فیصلہ کے زوجین کے درمیان تفریق ہوسکتی ہے۔ چنانچہ آپ نے یہی اختیار فرمایا اور علماء کو اسی کا مشورہ دیا۔ اسی طرح مفقود الخبر کے مسئلہ میں جس میں فقہ حنفی میں دشواری اور طویل عرصہ تک عورت کو انتظار کی ضرورت پڑتی ہے، حضرت تھانوی نے فقہ مالکی کی طرف عدول کر کے فتویٰ دیا، اور فقہ مالکی کے ان مسئلوں کو خود مالکی علماء سے ربط قائم کر کے حاصل کیا۔

ان چند اہم مسائل، تفویض طلاق، تفریق بین الزوجین اور اس باب سے متعلق مشکل مسائل آپ نے حل فرمائے اور اس کی ترتیب کا کام اپنے عزیز شاگرد مولانا مفتی شفیع صاحبؒ اور مولانا عبدالکریم گمتھلی سے لیا، جو پہلی بار ۱۳۵۱ھ میں طبع ہوئی۔

یہ کتاب جو ۲۰۰ صفحات پر مشتمل ہے، مختلف رسالوں کا مجموعہ ہے۔ پہلا جز تفویض طلاق بوقت نکاح پر ہے، دوسرا جز، تفریق بین الزوجین پر مشتمل ہے، جس میں عنین، مجنون، مفقود، متعنت، غائب غیر مفقود کے احکام بہت ہی جامع انداز میں بیان کئے گئے ہیں۔ اسی میں ایک اور رسالہ "المختارات فی مہمات التفریق والخیارات" کے عنوان سے منسلک ہے، جس میں خیارِ بلوغ، خیارِ کفارت اور حرمت مصاہرت کے احکام بہت ہی دقت نظر کے ساتھ پیش کیے گئے ہیں۔

تیسرا رسالہ: "حکم الازدواج، مع اختلاف دین الازواج" کے عنوان سے ہے، جس میں زوجین کے اختلافِ مذہب کی تمام صورتوں کا مفصل حکم اور فسخ نکاح ہونے یا نہ ہونے کی تفصیلات درج ہیں۔

چوتھا رسالہ: "المرقومات للمظلومات" کے نام سے منسلک ہے۔ جو مذکورہ تینوں رسالوں کا عام فہم خلاصہ

اور تمام صورتوں کا عملی خاکہ ہے۔

پانچواں رسالہ "رفاق المجتہدین للنظر فی وفاق المجتہدین" کے عنوان سے ہے جس میں ان رسائل پر جو شبہات کئے گئے ہیں ان کا جواب ہے۔

پاکستان کراچی سے جو نسخہ شائع ہوا ہے اس میں "اسلام میں خلع کی حقیقت" کے عنوان سے ایک اور رسالہ بھی منسلک کر دیا گیا ہے جو مولانا تقی عثمانی کے قلم سے ہے، اس کو انہوں نے سپریم کورٹ آف پاکستان کے ایک فیصلہ کے دلائل پر تبصرہ کرتے ہوئے تحریر فرمایا تھا۔

کتاب "الحیلۃ الناجزہ" کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں جتنے فتوے دئے گئے ہیں، اس میں تمام مستند ہندوستانی علماء کی تصدیقات اور دار الافتاء کی مہر ثبت ہے۔ نیز فقہ مالکی کے فتاویٰ جو حجاز کے علماء مالکیہ سے خط وکتابت کے ذریعہ حاصل کئے ہیں بعینہٖ شائع کر دئے گئے ہیں۔ ہندوستانی علماء وعوام پر یہ وہ احسان ہے جو کبھی بھلایا نہیں جا سکتا۔

کتاب الفسخ والتفریق

یہ کتاب مولانا عبد الصمد رحمانی مرحوم ہی کے قلم سے ہے۔ کتاب دراصل کتاب القضاء کا ایک اہم باب ہے جس میں موجودہ دور کے نئے تقاضوں اور مشکلات کا حل بڑی خوبی اور اعتماد کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ مولانا مرحوم نے اس کتاب میں ان بنیادی وجوہ کی الگ الگ تفصیل پیش کی ہے جن کی بناء پر عورتوں کو شرعاً اس کا حق ہے کہ وہ قاضی کی عدالت میں فسخ وتفریق کا مطالبہ کرے۔ فسخ وتفریق کے باب میں قاضی کے فیصلہ اور ان کے مقتضیات کے بارے میں مسلکِ حنفی کی فقہی تصریحات کی نشاندہی بھی فرمائی ہے اور اس بناء پر کہ مشائخ حنفیہ نے بوقتِ ضرورت دوسرے ائمہ کے مسلک پر عمل کو جائز لکھا ہے، بلکہ عمل کیا ہے، ان نئے تقاضوں کے بارے میں جن کی نشان دہی فقہ حنفی کی جزئیات میں نہیں ہے۔ دوسرے ائمہ کے مسلک کی تصریح بھی کی ہے، تاکہ حنفی قضاۃ کو فیصلہ میں کوئی الجھن نہ ہو اور اس باب میں قاضیوں کو جو مشکلات پیش آتی ہیں اس کتاب میں ان سب کا حل بھی پیش کیا گیا ہے۔ مولانا تھانویؒ نے "الحیلۃ الناجزہ" میں جن وجوہ فسخ کا ذکر کیا ہے مولانا رحمانی نے نہایت مرتب اور مدلل طور پر اس میں خاصا اضافہ کر دیا ہے۔

حقوق الزوجین

یہ مولانا مودودی کی اہم تصنیفات میں ہے جس پر فقہ کا رنگ غالب ہے، اس میں زوجین کے حقوق وفرائض پر

گفتگو کے علاوہ عنین (نامرد)، مفقود الخبر، نفقہ میں تنگی کرنے والے شوہر، حق جماع سے محروم رکھنے والے شوہر وغیرہ کے احکام پر گفتگو ہے۔ نیز خلع کے موضوع پر نہایت مبسوط اور مدلل گفتگو ہے۔ واقعہ ہے کہ یہ کتاب اختصار کے باوجود مصنف کی اہم کتابوں میں شمار کئے جانے کی حقدار ہے۔

مجموعۂ قوانین اسلام

یہ اردو زبان میں فقہ اسلامی کا عظیم مجموعہ ہے جو کئی ضخیم کتابوں پر مشتمل ہے۔ جس کو ڈاکٹر تنزیل الرحمن صاحب مشیر قانون پاکستان نے بڑی ذہانت، غیر معمولی محنت و عرق ریزی اور پوری بیداری کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ فاضل مصنف نے قرآن و حدیث اور فقہ کی مستند کتابوں کی روشنی میں اسلام کے عائلی اور دیگر سیاسی و معاشرتی قوانین کو بہتر انداز پر مرتب کیا ہے۔ مصنف نے دوسرے اسلامی ممالک میں رائج الوقت اسلامی قوانین سے بھی استفادہ کیا ہے اور پاکستانی قانون میں ترمیم کی تجاویز پیش کی ہے۔ مصنف چونکہ مشرقی اور مغربی دونوں علوم پر نظر رکھتے ہیں اس لئے ان کی یہ علمی رائے اہل نظر کے لئے دعوت فقہ و تفقہ کا سامان اپنے اندر رکھتی ہے۔ کتاب موجودہ دور کی قانونی کتابوں کے طرز پر دفعہ وار مرتب کی گئی ہے پھر اس کے نیچے مستند حوالوں کے ساتھ مکمل تشریح بھی کی گئی ہے۔ کتاب کی پہلی جلد نکاح، مہر اور نفقۂ زوجہ کے احکام سے متعلق دس ابواب پر مشتمل ہے۔ دوسری جلد طلاق کے احکام پر مشتمل ہے اور دس ابواب پر منقسم ہے۔ تیسری جلد جو کافی ضخیم ہے، نسب اولاد حضانت، ہبہ اور وقف کے مسائل پر مشتمل ہے۔ اس طرح باقی جلدیں بھی بہت ضخیم اور اپنے اسلوب میں منفرد ہیں۔ بلاشبہ یہ کتاب موجودہ دور کے اسلوب میں ایک اہم اور کامیاب کوشش ہے، جس کو اردو کے فقہی سرمایہ میں اہم مقام حاصل ہے۔

فیملی پلاننگ اور اسلام

یہ کتاب مشہور عالم دین اور مصنف مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی ہے۔ مولانا مدظلہ نے ایمرجنسی کے آخری ایام میں ضبط ولادت پر ایک مبسوط مقالہ تحریر فرمایا تھا جس میں اصل مسئلہ پر فقہی حیثیت سے گفتگو کی گئی ہے، اور مسلک حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی ہر مکتب فکر کی جلیل القدر اور مستند علماء متقدمین کے فقہی اجتہادات کی روشنی میں غیر جانبدارانہ جائزہ اس انداز سے لیا گیا ہے کہ مسئلہ کی پوری حقیقت کھل کر سامنے آگئی ہے۔ فیملی پلاننگ کے مجوزین کے دلائل کا بھی جواب دیا گیا ہے اور زیر بحث مسئلہ پر اصولی بحث بھی کی گئی ہے۔ زبان کی سادگی، روانی اور حوالہ جات کی پابندی اور اہتمام نے اس تحریر کو اور

قیمتی بنادیا ہے، اس کی اسی اہمیت کی وجہ سے ماہنامہ "زندگی" رامپور نے بالاقساط شائع کیا ہے۔ کتابی صورت میں رضوی کتاب گھر یالی در بھنگہ نے شائع کیا ہے۔

تحدید نسل اور اسلامی تعلیمات

یہ کتاب نوجوان صاحبِ قلم مولانا عبید اللہ الاسعدی کی ہے۔ کتاب ۱۵۰ صفحات پر ہے۔ یہ مولانا موصوف کی ابتدائی تحریر ہے، لیکن تحقیق و جستجو اور زبان کی روانی سے کہنہ مشق مصنف کی جھلک نظر آرہی ہے۔ کتاب کی ابتدا میں معروف عالم دین مولانا برہان الدین سنبھلی کا مبسوط اور گرانقدر مقدمہ ہے، جس نے کتاب کی اہمیت میں اضافہ کردیا ہے۔ مقدمہ میں تفصیل سے تحدید نسل کے پس منظر اور اس کے مضر اثرات کا ذکر کیا گیا ہے۔ اصل کتاب کی ابتدا تخلیق عالم اور اس کا نظامِ طبعی کے عنوان سے کی گئی ہے۔ پھر غذا رسانی کے پہلو پر روشنی ڈالی گئی ہے، اس کے بعد افزائش نسل، نکاح، اولاد پر گفتگو کی گئی ہے۔ اسقاطِ حمل، توالد سے اعراض، نسبندی، عزل پر مدلل کلام کیا گیا ہے۔ اخیر میں منفی پہلو کے "متلاشی حضرات کی خدمت میں" کے عنوان سے ان حضرات کی تحقیقات کا جائزہ لیا گیا ہے، جو تحدید نسل وغیرہ پر نرم پہلو اختیار کرتے ہیں اور اس کے جواز پر مختلف قسم کے دلائل فراہم کرتے ہیں۔ جائزہ کے بعد اس کا مختصراً جواب بھی دیا گیا ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب اپنے موضوع پر ایک اہم اور قابل قدر ہے۔

اسلامی قانونِ اجرت

یہ کتاب مولانا مجیب اللہ ندوی مدظلہ کی اہم تحریروں میں ایک ہے، جس میں مزدوروں کے مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے گفتگو کی ہے۔ اس کا ترجمہ بھی ملیالم میں ہوچکا ہے اور دونوں شائع ہوچکی ہیں۔

سود

اس کتاب کا اصل موضوع تو سود کے علل اور معاشی نقصانات اور سود کی معقولیت پر جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، ان کا ردو ابطال ہے، لیکن اس کا ایک حصہ مولانا مناظر احسن گیلانی کی اس تحریر کی تردید میں ہے، جس میں مولانا موصوف نے ہندوستان میں بنک کے سود کو جائز قرار دیا تھا۔ اس تردیدی تحریر میں مصنف نے فقہی اور شرعی اعتبار سے سود کی حقیقت، بین الاقوامی تعلقات اور نظامِ حکومت کے اعتبار سے مختلف ملکوں کے شرعی احکام پر عمدہ بحث کی ہے۔

پوری کتاب لائق مطالعہ ہے اور مصنف کی اہم ترین کتابوں میں ہے۔

مسئلۂ سود

یہ کتاب حضرت مفتی شفیع صاحبؒ کی ہے، اور اپنے موضوع پر بہت اہم اور کافی وشافی ہے۔ سود کی شرعی حیثیت، قدیم طرز کی مہاجنی، سود اور جدید قسم کے تجارتی بینکوں کے سود کی مفصل تحقیق اور عام شبہات کا جواب قرآن مجید کا سود سے متعلق سات آیات کی مفصل تفسیر، حرمت سود سے متعلق چالیس احادیث، سود کی دینی و دنیوی خرابی اور بربادی کا مفصل بیان اس تصنیف میں موجود ہے۔

بینک انشورنس اور سرکاری قرضے

یہ کتاب مولانا برہان الدین سنبھلی مدظلہ کے چند مقالات ورسائل کا مجموعہ ہے۔ مولانا مدظلہٗ نے عصر حاضر کے درجنوں مسائل کو بڑی کامیابی کے ساتھ حل فرمایا ہے، ان میں سے ایک مسئلہ بینک انشورنس اور سرکاری قرضے کا بھی ہے۔ بینک سے تعاون اور اس کے انٹرسٹ کا شرعی حکم قرآن وحدیث کی روشنی میں بہت ہی مفصل اور جامع انداز میں بیان کیا ہے۔ "بینک عصر حاضر کی ضرورت" کے عنوان سے جو بحث کی ہے اور اس سے متعلق ضرورت اور مشقت کی تشریح، تخفیف کے اسباب اور ضرورت کی وجہ سے جواز کی حد پر جو محققانہ کلام فرمایا ہے، وہ مولانا کی وسعتِ نظری، عمیق مطالعہ، حالات سے باخبری، امت کی ضرورتوں کا احساس اور توازنِ فکر کا پتہ دیتا ہے۔ بینک سے ملے ہوئے سود کے احکام کے سلسلے میں جدہ میں منعقدہ مذاکرۂ علمی اور اس میں علماء ہند کے نصف صدی قبل کے فتاویٰ کا ذکر کرتے ہوئے مسئلہ کا صحیح حل پیش کیا ہے، آگے چل کر "انشورنس فقہی نقطۂ" کے عنوان سے سہ ماہی رسالہ "اسلام اور عصر حاضر" ماہنامہ الفرقان میں شائع ہونے والا ایک جامع اور مفصل مقالہ بعنوان "انشورنس اسلامی معیشت میں" کا بہت ہی سنجیدہ اور فقہی جائزہ لیا ہے، اور پہلے اسلام کے بنیادی اصول کو بھی درج فرمایا ہے۔ پھر مسئلہ کے ایک ایک پہلو کو اجاگر کیا ہے۔ بعض فقہی نظائر کے سلسلہ میں بعض لوگوں کو جو غلط فہمیاں ہوگئی تھیں مولانا نے ان کا ازالہ کیا ہے۔ اس مسئلہ کے سلسلہ میں مجلس تحقیقاتِ شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کی وہ تجاویز بھی منسلک کردی گئی ہیں جو وقت کے مستند علماء و مفکرین نے مورخہ ۱۵، ۱۶ دسمبر ۱۹۶۵ء میں متفقہ طور پر پاس کی تھیں اس کے بعد حکومت سے قرض لینے کے مسئلہ کا "فقہی جائزہ" کے عنوان سے جامع اور وقیع بحث ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب وقت کی ایک اہم ضرورت کی تکمیل اور فقہی ذخیرہ میں گرانقدر اضافہ ہے۔

ہندوستان اور مسئلہ امارت

یہ کتاب بالغ نظر عالم دین مولانا عبد الصمد رحمانیؒ کی ہے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی سلطنت ختم ہونے اور انگریزی حکومت کے تسلط کے بعد مسلمانوں کی زندگی انتشار و پراگندگی سے جس طرح دو چار ہو چکی تھی، اس نے تمام دلہائے دردمند کو بے چین کرکے رکھ دیا تھا۔ مولانا ابو المحاسن محمد سجاد صاحبؒ نے ایسے نازک وقت میں شرعی زندگی کا یہ نسخۂ کیمیا ان کے سامنے پیش فرمایا لیکن وائے افسوس بقول مولانا سید سلیمان ندوی: "اس نسخہ کے نفع و ضرر کے پہلو سے ہٹ کر اس کے جواز و عدم جواز کی بحث شروع ہو گئی اور دونوں طرح کی رائے رکھنے والے علماء نے مسئلہ امارت پر بڑے زور و شور سے لکھنا شروع کر دیا۔" انہیں حالات میں مولانا سجاد صاحب کی خاص تگ و دو اور دوسرے اہل علم کے تعاون سے بہار و اڑیسہ میں امارت شرعیہ قائم ہو گئی، انہی کی ایما پر اس اہم موضوع پر مولانا رحمانی نے قلم اٹھایا اور علمی طور پر مسئلہ کا جائزہ لیا اور اس موضوع پر ۲۰۸ صفحات کی ایک وقیع اور قیمتی کتاب تیار کر دی۔

کتاب کے پہلے حصہ میں مسئلہ امارت کو قرآن حکیم اور احادیث نبویؐ کی روشنی میں ثابت کیا ہے۔ دار الاسلام اور دار الکفر کی تشریح، اس کے احکام اور جماعتی زندگی کی اہمیت کو بڑی خوبی کے ساتھ سمجھایا ہے۔ فقہاء کرام کی تصریحات اور علماء امت کے فتاویٰ کو بھی درج کیا ہے۔ کتاب کے دوسرے حصہ میں امیر کی حیثیت، والی کی شرعی حیثیت، ولایت کی حقیقت اور اس سے متعلق قرآن کا معیار بیان کیا ہے۔ پھر تاریخی حیثیت سے ثابت کرنے کے لئے مشہور مورخ اسلام علامہ سید سلیمان ندویؒ کے خطبۂ صدارت اجلاس ہفتم جمعیۃ علماء ہند کے اس پورے حصہ کو نقل فرمایا ہے جو تاریخی طور پر امارت شرعیہ کے ثبوت میں علامہ موصوف نے تحریر فرمایا تھا۔

ولایت کے سلسلے میں جو غلط فہمی پائی جاتی تھی کہ امامت کبریٰ کے لئے فوجی و مادی طاقت ضروری ہے مصنف نے اس کا تشفی بخش طور پر ازالہ کیا ہے، اور بتایا ہے کہ امامت کبریٰ کے لئے مادی طاقت کا ہونا شرط نہیں ہے۔

اس کتاب کی ابتداء میں علامہ سید سلیمان ندویؒ کا ایک وقیع مقدمہ بھی ہے، جو اہل علم و نظر کے لئے چشم کشا ہے، پس بلا شبہ یہ کتاب اپنے موضوع پر ایک منفرد اور وقیع کتاب ہے اور اہل علم و نظر کے لئے بہترین تحفہ۔

اسلامی عدالت

یہ کتاب ملک کی مایۂ ناز شخصیت قاضی مولانا مجاہد الاسلام صاحب کی ہے، اس کتاب کا آغاز ایک

مفصل اور نہایت فاضلانہ مقدمہ (ص ۱-۱۳۳) سے ہوتا ہے، جس میں قضاء کے موضوع پر چاروں مکاتب فقہ اور دوسرے فقہاء کے علمی ذخائر کا تعارف کرایا گیا ہے، پھر عہد نبوی سے حضرت معاویہ کے عہد تک کے نظام قضاء پر گفتگو کی گئی ہے۔ مختلف ادوار کے مشہور قضاۃ کے حالات وافکار اور ان کے فقہی نقاط پر روشنی ڈالی گئی ہے اجتہاد پر اختصار کے ساتھ نہایت نفیس اور جچی تلی بحث ہے۔ شریعت کے مستقل اور ضمنی مصادر خصوصیت سے استحسان اور استصلاح پر بھی فاضلانہ کلام ہے اور مقدمہ ہی میں ہندوستان میں نظام قضاء کی فقہی اور شرعی حیثیت اور امارت شرعی کی تاریخ پر بھی کافی وشافی بحث ہے

اصل کتاب جو صفحہ ۱۴۱ سے شروع ہو کر ۴۲۳ پر ختم ہوتی ہے اور کل ۳۹۰ دفعات پر مشتمل ہے میں قیام قضاء کی فرضیت، حقیقت اور حکم قضاء کی حیثیت، نصب قاضی کا طریقہ، اہلیت قضاء کی ضروری شرطیں، قاضی کا دائرۂ اختیار، تفویض قضاء کی صورت اور طریق کار، قاضی کی اطاعت، اس کا مسلک، اس کی معزولی اور معزولی کے اسباب، قاضی کے آداب، قاضی کے لئے ہدیہ کا حکم، قاضی کا اجلاس، سماعتِ مقدمہ، تحکیم وثالثی اور اس کے احکام، دار القضاء کا عملی نظام وغیرہ وغیرہ جیسے اہم مباحث پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

اس کتاب کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں دفعہ وار فقرہ وار طریقہ پر ترتیب دی گئی ہے۔ غالباً اردو میں اس طرح کی پہلی اور عمدہ کوشش ہے۔ یہ پہلی جلد ہے، دعوے پر دوسری، قانون شہادت پر تیسری اور قانون ازدواج پر چوتھی جلد کا مصنف مدظلہ نے وعدہ فرمایا ہے۔ خدا کرے یہ جلدیں جلد منظر عام پر آجائیں، اور اہل علم وذوق کی تشنگی دور ہو۔

فقہ اسلامی اور دورِ جدید کے مسائل

یہ اہم کتاب مولانا مجیب اللہ ندوی مدظلہ کی فقہی کوششوں کا ایک حصہ ہے، اس میں فقہ اسلامی کے دائرۂ کار، فقہ اسلامی کے مآخذ، عرف وعادت اور فسادِ زمانہ، نیز عموم بلویٰ پر بصیرت افروز گفتگو کی گئی ہے۔ دراصل مصنف نے موجودہ دور کے مسائل حل کرنے کے لئے علماء وفضلاء کی رہنمائی کے لئے یہ تحریر مرتب فرمائی ہے، اس میں شک نہیں، کہ کتاب جو ۴۰ صفحات پر مشتمل ہے اپنے موضوع پر کامیاب اور قابل قدر ہے۔

اصول الفقہ

یہ کتاب اصول فقہ کے موضوع پر اردو زبان میں اولین جامع کتاب ہے جس کے مرتب

ایک نوجوان صاحبِ علم مولانا عبید اللہ الاسعدی ہیں، مولانا موصوف نے اردو میں علوم و فنون کی تسہیل کا سلسلہ شروع کر رکھا ہے۔ کتاب میں جو ۱۳۲ صفحات پر مشتمل ہے اصول الفقہ کے تقریباً تمام مسائل کا احاطہ بڑی خوبی کے ساتھ کیا گیا ہے۔ زبان میں سادگی اور روانی اس کتاب کی خاص خوبی ہے۔ مباحث کے بیان میں صرف اصول یعنی تعریفات، احکام، مثالیں اور اقسام، نیز بعض ضروری توضیحات کا خیال رکھا گیا ہے۔ اختلافات اور ان کے دلائل کے ذکر سے احتراز کیا گیا ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب اردو داں طبقہ، خصوصاً طلبہ کے لئے بہت مفید ہے۔

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

یہ کتاب مولانا تقی امینی صاحب مرحوم کی ہے، اردو زبان میں اپنے انداز کی پہلی محققانہ اور قانونِ اسلامی کے باب میں عمیق اور گہری بصیرت کی دعوت دینے والی تحریر ہے، جو تقریباً ۲۷۳ صفحات پر مشتمل ہے، اس کتاب میں موجودہ حالات اور عصری تقاضوں کے مطابق قرآن و سنت کی روشنی میں جو مباحث آئے ہیں، وہ جدید تدوین کے لئے دستور العمل کی حیثیت رکھتی ہے، اس میں فقہ اسلامی کے تدریجی ارتقاء اور اصلی و ضمنی مآخذ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ بالخصوص قیاس کے پیچیدہ مسائل کو سلیس زبان میں اس انداز سے پیش کیا گیا ہے کہ اس سے بہتر بحث یک جا کسی اردو کتاب میں ملنی مشکل ہے۔ کتاب بہت قابلِ قدر اور فقہی ذخیرہ میں اہم اضافہ ہے۔

اخیر میں قارئین کی خدمت میں عرض ہے کہ اس تحریر میں صرف ان کتابوں کا تذکرہ کیا گیا ہے، جو راقم کو دستیاب ہو سکی ہیں، ممکن ہے کچھ کتابیں چھوٹ گئی ہوں، بلکہ یقین ہے کہ ضرور چھوٹی ہوں گی جو میرے دائرۂ معلومات سے باہر ہیں، اس لئے مجھے معذور سمجھیں گے۔

بقیہ: نئے مسائل کے حل میں علمائے ہند کا حصہ۔

جدید مسائل پر لکھی گئی ان مستقل کتابوں کے علاوہ حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب کے ان مسائل سے متعلق فتاویٰ "نظام الفتاویٰ" بھی خاص اہمیت کا حامل ہے ـــــ واقعہ ہے کہ نو قائم شدہ "اسلامک فقہ اکیڈمی" نے ایک سنگ میل کا کام کیا ہے اور اکیڈمی اور اسکے مطبوعہ فقہی مجلات کے ذکر کے بغیر جدید مسائل کے حل کی جو بھی تاریخ لکھی جائے گی وہ نامکمل اور ناتمام ہوگی۔ اللہ تعالیٰ اس سلسلہ میں ثبات و دوام پیدا فرمائے۔ آمین۔

مولانا احمد عبد المجیب قاسمی ندوی
استاذ دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد

فتاویٰ کی اردو کتابوں پر ایک طائرانہ نظر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس امت کے علمار کی حیثیت بنی اسرائیل کے انبیار کی ہوگی۔ منشارِ نبوی یہ ہے کہ جیسے انبیار کرام امتوں کے مسائل حل کرتے ہیں، احکام شرعیہ کی رہنمائی کرتے ہیں۔ خدا تعالیٰ کی مرضیات ومنہیات سے لوگوں کو مطلع کرتے ہیں، اور ہدایت ورہبری کا فریضہ انجام دیتے ہیں، اسی طرح پیغمبر اسلام نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب یہ ذمہ داری علمار کے دوش پر ہے۔ وہ امتِ محمدیہ کے لئے خود کو قبلہ نما اور خضرِ طریق بنائیں، ان کی زبان حق کی ترجمان ہو اور ان کا قلم ہدایت کا منبع وسرچشمہ۔ وہ قرآن وحدیث سے خدا کی مرضیات ومنہیات کو سمجھیں، احکام اور ان کے اسباب وعلل پر غور کریں، زمانہ وحالات پر نگاہ رکھیں اور پوری بصیرت، اور زمانہ آگہی کے ساتھ اپنے فرائض انجام دیں۔

استفتار، افتار اور فقہی سوال وجواب اس ذمہ داری کی تکمیل کا ایک اہم ذریعہ، اور اسلام کی علمی تاریخ کا روشن باب ہے۔ علمار سلف نے ہمیشہ ایک فرضِ منصبی سمجھ کر اس کو ادا کیا ہے اور حق گوئی کو اپنا شعار اور نشان بنایا ہے —— علمار ہند جن کی آرار کا وزن ہر دور میں محسوس کیا گیا ہے، اور عالم اسلام میں ان کے ذوقِ تحقیق، علم واخلاص اور جرأت واستغنا، نیز اعتدال واحتیاط کو وقعت کی نظر سے دیکھا جاتا رہا ہے، کی خدمات بھی اس باب میں عظیم الشان اور یادگار ہیں۔ مقام شکر ہے کہ اردو زبان کی کم سنی کے باوجود فتاویٰ کا جو ذخیرہ اب تک اس زبان میں وجود پذیر ہو چکا ہے وہ نہایت خوش آئند اور حوصلہ افزا ہے۔

ان سطور میں اسی سلسلہ کی اہم کتابوں کا محض سرسری تعارف مقصود ہے، نہ تجزیہ اور تفصیلی تبصرہ پیشِ نظر ہے۔ نہ تمام کتابوں کا احاطہ اور استیعاب اس وقت ممکن ہے۔ لیکن یہ تعارف اس لئے ہے کہ اہلِ ہمت کے لئے مہمیز کا کام کرے۔ خلف اپنے سلف کی خدمات کو دیکھ کر حوصلہ پائیں اور اپنے بزرگوں کی خدمات میں تسلسل کو باقی

رکھیں ۔ واللہ الموفق۔

فتاویٰ عزیزی

ہندوستان میں علوم حدیث وسنت کی شمع جلانے والے نامور خانوادۂ علمی کے چشم و چراغ حضرت شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ (۱۱۵۹ھ) کی ذاتِ گرامی سے ہر شخص واقف ہے۔ آپ اور آپ کے خاندان نے ہندوستان میں احیاءِ دین اور اشاعتِ اسلام کے لئے جو علمی اور ناقابلِ فراموش خدمات انجام دی ہیں، اس کے لئے برصغیر کی پوری ملتِ اسلامیہ ہمیشہ ممنون و احسان مند رہیگی۔ حدیث وسنت، فقہ اسلامی اور دیگر اسلامی علوم وفنون میں مبدۂ فیاض نے آپ کو ملکۂ فاضلہ عطا فرمایا تھا، آپکے مختلف علمی فتاویٰ اور فقہی تحقیقات کا مجموعہ "فتاویٰ عزیزی" ہے۔ آپ کے فتاویٰ جو اصلاً فارسی میں تھے، اس کا اردو ترجمہ بھی اسی نام سے شائع ہوا ہے۔ اس مجموعہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ شرک اور مروجہ رسوم و بدعات کے رد پر شاہ صاحب کے قیمتی فتاویٰ ہیں، جن میں بدعات وخرافات کا حوالہ اور تحقیق کے ساتھ رد کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ نکاح و طلاق اور خرید و فروخت کے مسائل بھی ہیں۔ اسی مجموعہ میں شاہ صاحب کے بعض علمی رسائل بھی جو فقہ وافتاء ہی سے متعلق مسائل پر ہیں، جمع کر دئے گئے ہیں۔ ان میں رسالہ اصول مذہب ابی حنیفہ، رسالہ غناء، رسالہ در تکفیر خوارج و روافض، رسالہ بر مسئلہ سماع موتیٰ و شعور موتیٰ اور رسالہ در بیان مآخذ مذاہب ائمۂ اربعہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ زبان و اسلوب کی قدامت کے باعث عام لوگوں کے لئے استفادہ دشوار ہے، مضامین کی ترتیب اور حوالہ جات کا اہتمام بھی نہیں۔ ۱۳۲۲ھ کا زیر نظر نسخہ حیدرآباد دکن ہی کا مطبوعہ ہے اور غالباً اب نادر و نایاب بھی

فتاویٰ نذیریہ

دلی اللّٰہی سلسلہ کے ایک نامور عالم دین اور محدث حضرت مولانا سید محمد نذیر حسین محدث دہلویؒ ہیں آپ کا شمار چوٹی کے علماء اہل حدیث میں ہوتا ہے۔ آپ نے حدیث وسنت کی قابلِ قدر خدمت کی ہے اور ایک بڑی جماعت نے آپ کی علمی شخصیت سے استفادہ کیا ہے۔ حدیث وسنت کے علاوہ فقہ وافتاء کا بھی شغف تھا، امت کی شرعی و دینی رہنمائی کے لئے وقتاً فوقتاً فتاویٰ بھی لکھتے تھے آپ کے انہیں فتاویٰ کا مجموعہ "فتاویٰ نذیریہ" ہے راقم سطور کو فتاویٰ کی پہلی جلد دستیاب نہ ہوسکی، تاہم اس کی اس دوسری جلد میں خرید و فروخت، سود، اجارہ،

شرکت و مضاربت، میراث، قضاء کے علاوہ، نکاح و طلاق، خلع، نفقات سے متعلق بے شمار فتاویٰ ہیں۔ حلال وحرام، ذبائح اور طبی مسائل سے متعلق بھی فتاویٰ ہیں ——— کتاب الادب میں روز مرہ کی زندگی سے متعلق چند فتاویٰ ہیں۔ کتاب کے اخیر میں ضمیمہ بھی ہے، جس میں رسوم و بدعات وغیرہ سے متعلق فتاویٰ کے علاوہ مختلف ابواب کے چھوٹے موٹے مسائل ہیں۔

عام طور پر کتاب وسنت کے حوالہ جات ہیں اور بعض جگہ فقہی کتب مراجع سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ حوالہ جات کے نقل کا بھی اہتمام ہے۔

اہم فتاویٰ میں تفصیل اور عام و معمولی مسائل میں اختصار ہے۔ زبان نہایت قدیم ہے اور اس زمانہ میں عام لوگوں کے لئے اس سے استفادہ دشوار ہے۔

فتاویٰ رشیدیہ

"فتاویٰ رشیدیہ" فقیہ النفس حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ (۱۲۴۴ھ-۱۳۲۳ھ) کے قلم فیض رقم کے علمی، تحقیقی اور فقہی مسائل وفتاویٰ کا گرانقدر مجموعہ ہے۔ آپ بہت سے رسائل وکتب کے مصنف ہیں اپنے دور میں فقہ وتصوف کی جامعیت کا نمونہ تھے۔ کتاب وسنت کے علاوہ فقہ واصولِ فقہ جیسے موضوعات پر بھی گہری نظر تھی۔ فقہ وافتاء میں ان کے پائے کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ آپ کے بارے میں علامہ انورشاہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ اب سے ایک صدی پہلے تک اس شان کا فقیہ النفس علماء کی جماعت میں نظر نہیں آتا۔ اور قاسم العلوم حضرت نانوتویؒ آپ کو ابو حنیفہ عصر کہتے تھے۔ آپ کے فتاویٰ میں اعتقادات پر زیادہ توجہ ہے، جس کی ایک وجہ غالباً مولانا احمد رضا خاں صاحب کی معاصرت ہے۔ آپ کے فتاویٰ میں عقائد اور بدعات پر بڑی مفید بحثیں ہیں۔ مثلاً علم غیب، تعزیہ پرستی اور قبر پرستی وغیرہ تفسیر وحدیث سے متعلق بھی بعض اہم استفتاء کے مدلل جوابات ہیں۔ اخلاق و تصوف کے باب میں شریعت و طریقت اور تصوف کے صحیح اسلامی تصور کو اجاگر کیا گیا ہے، تقلید و اجتہاد کے باب میں اجماع وقیاس کی حجیت کو کتاب وسنت اور سلف صالحین کے اصول ومعمولات کی روشنی میں سلجھانے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے۔ مسائل حقوق اور معاشرتی آداب واحکام بھی ہیں اور طہارت، عبادات، نکاح، بیع اور ذبائح وغیرہ کے مسائل بھی زیر بحث آئے ہیں۔ اخیر میں حلال وحرام کے باب میں بہت سے رسوم و بدعات سے متعلق مباحث ہیں۔ کچھ مسائل وراثت کے متعلق بھی ہیں۔ زبان میں سادگی ہے۔

فتاویٰ باقیات صالحات

جنوبی ہند کی مشہور دینی درس گاہ مدرسۂ باقیات صالحات ویلور کے صاحبِ عزیمت بانی و مؤسس حضرت مولانا شاہ عبدالوہاب صاحب قادری ویلوری رحمۃ اللہ علیہ (۱۲۴۰ھ - ۱۳۳۷ھ) کے فتاویٰ کا یہ مجموعہ طویل عرصہ بعد منظرِ عام پر آیا ہے۔ شاہ صاحب کو تحریکِ ردِ عیسائیت کے سرخیل حضرت مولانا رحمت اللہ کیرانویؒ اور حضرت مولانا سید محمد حسین پشاوری مہاجر مکی سے کسبِ فیض کا شرف حاصل ہے۔ جنوبی ہند میں دین و شریعت کی نشر و اشاعت، اسلامی فکر کی بیداری اور دینی فکر و جذبہ کے فروغ کے لئے روشنی کا مینار سمجھے جاتے ہیں۔

کتاب و سنت کے علوم کے ساتھ فقہ اسلامی اور اصول پر گہری نگاہ رکھتے تھے۔ آپ نے باقیات صالحات کی چہار دیواری سے فقہ و افتاء کی بھی قابلِ قدر خدمات انجام دیں۔ اور مسائل و معاملات میں شرعی رہنمائی کا فریضہ انجام دیا۔ آپ کے انہیں فتاویٰ کا یہ مجموعہ "فتاوی باقیات صالحات" آج ہمارے ہاتھوں میں ہے۔ بیشتر فتاویٰ شاہ صاحب ہی کے ہیں اور کچھ فتاویٰ آپ کے جانشین حضرت مولانا ضیاء الدین محمد صاحبؒ کے ہیں۔ کتب فتاویٰ ہی کی طرح یہ مجموعہ بھی عبادات، مناکحات اور عقود و معاملات پر کم و بیش چار سو مسائل کا احاطہ کرتا ہے۔ مسلکِ دیوبند کے ترجمان اور رد بدعات کے پرجوش علمبردار شاہ صاحب کے فتاویٰ میں طوالت یا اختصار کے بجائے اعتدال کا پہلو نمایاں ہے اور جلد و صفحات کے بغیر راست مصادر کی عبارتیں درج کرنے کا اہتمام بھی ہے۔

شاہ صاحب کی تحریریں اپنے عہد کی قدیم دکنی اردو میں ہوتی تھیں، اس لئے عہد جدید کے اردو داں طبقے کیلئے آپ کی تحریروں سے استفادہ دشوار ہو گیا تھا۔ خوشی کی بات ہے کہ فاضل مرتب جناب مولانا محمد یعقوب صاحب قاسمی رکن شوریٰ دارالعلوم دیوبند نے بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ اس تحریر کو سہل و عام فہم بنایا ہے۔ ذیلی عناوین کی تعیین بھی کی ہے۔ جس میں اور اضافہ ہو جائے اگر لائق مرتب صفحات کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ متعلقہ کتب کے حوالہ جات کا اہتمام بھی کر دیں، کہ یہ کام جتنا صبر آزما ہے اتنا ہی مفید بھی۔ توقع ہے کہ آئندہ اشاعت میں اس کمی کو پورا کر لیا جائے گا۔

فتاویٰ فرنگی محل

فرنگی محل کا خانوادہ اپنے علمی اور تحقیقی کام کی وجہ سے شہرت خاص کا حامل رہا ہے، اسی دارالافتاء فرنگی محل

کے ایک عالم دین وفقیہ الحاج مفتی محمد عبد القادر (وفات ۱۳۰۹ھ) تھے، کم وبیش چالیس سال تک ذمہ دار مفتی کی حیثیت سے خدمات انجام دیں، یوں تو آپ نے بے شمار فتاویٰ لکھے ہیں، اور لاتعداد مسائل کا جواب دیا ہے، لیکن آپ کے وہ فتاویٰ جو عام طور پر پیش آنے والے مسائل سے متعلق ہیں، کو فتاویٰ فرنگی محل (موسوم بہ فتاویٰ قادریہ) کے نام سے جمع کیا گیا ہے۔ فتاویٰ کے عام مجموعوں کے برخلاف اس مجموعہ کی ترتیب کچھ مختلف ہے، کتاب العلم، کتاب الحظر والاباحۃ کے بعد نکاح وطلاق کے ابواب ہیں، پھر طہارت، نماز، صوم، زکوٰۃ، حج اور اخیر میں ایک باب وقف کے مسائل پر ہے۔ زبان میں سلاست اور اسلوب میں سادگی ہے، کہیں کہیں حوالہ جات بھی مذکور ہیں، اور بعض جگہ حوالہ کی عربی عبارتیں حذف ہیں۔ خطر واباحۃ کے باب میں مروجہ رسوم وبدعات پر کئی فتاویٰ ہیں۔ تاہم بعض اہم اور مشہور مسائل میں تاویلات کے ذریعہ سلف کی راہ سے انحراف کی کوشش کی گئی ہے۔ دو سو چھیالیس صفحات پر مشتمل اس مجموعہ کے مرتب مفتی محمد رضا انصاری ہیں۔

فتاویٰ عبد الحیؒ

ہندوستان کے علمی وتحقیقی فتاویٰ کی فہرست میں ایک نمایاں نام "مجموعۃ الفتاویٰ" کا ہے۔ فقیہ زماں ابوالحسنات حضرت مولانا عبد الحیٔ لکھنوی ( ) کا اسم گرامی ایوان علم وفقہ کے لئے محتاج تعارف نہیں والد بزرگوار مولانا عبد الحلیم لکھنوی سے عربی وفارسی علوم کی تکمیل کی اور دیگر صاحبِ تحقیق اساتذہ سے کتاب وسنت کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی، تصنیف وتالیف اور شرح وتعلیقات کا خاص ذوق تھا، کئی اہم کتابوں کی تصنیف کے علاوہ مؤطا امام محمدؒ پر گرانقدر حاشیہ التعلیق اور شرح وقایہ پر "سعایہ" اور "عمدۃ الرعایۃ" جیسی مفید شرح وحاشیہ نگاری فراموش نہ کی جاسکے گی۔ فقہ وافتاء سے بھی خاص لگاؤ تھا اور مسائل پر گہری نظر تھی، جس کا اندازہ آپ کے "مجموعہ فتاویٰ" سے ہوسکتا ہے۔

فقہی احکام وفتاویٰ کے سلسلہ میں آپ کا اصول، بلکہ امتیاز یہ ہے کہ سب سے پہلے کتاب اللہ، پھر سنت رسولؐ اور اخیر میں فقہاء امت کے علمی وفقہی ذخیرہ سے مراجعت کرتے ہیں، مدلل اور تحقیقی فتاویٰ ہیں، فتاویٰ میں اختصار کے باوجود جامعیت ہے اور خاص مسائل میں قدرے تفصیل بھی، عام کتب فقہ کی طرح تمام اہم ابواب کا احاطہ ہے، خاص طور پر شرک وبدعات کے باب میں رسوم وبدعات پر واضح بحثیں ہیں۔ آخر میں متفرقات کے باب میں روزمرہ کی زندگی کے مختلف اور عمومی مسائل ہیں اور کچھ علمی واعتقادی

اشکالات کا رفع بھی۔

آپ کے اس مجموعہ میں اردو کے علاوہ عربی و فارسی فتاویٰ بھی ہیں۔ اس زمانہ میں جب کہ فارسی و عربی کا ذوق ناپید ہے آپ کے اس سہ رنگی علمی فتاوی سے استفادہ دشوار ہوگیا تھا، خوشگوار پہلو یہ ہے کہ ابھی ماضی قریب میں ان عربی و فارسی فتاویٰ کے جمع کی کامیاب سعی جناب مولانا خورشید عالم صاحب استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند نے کی ہے اور کوئی شبہ نہیں کہ انہوں نے کتاب کی جدید ترتیب وتبویب اور سہل انداز میں ترجمہ کے فرض سے نہایت کامیابی، اور خوش اسلوبی سے عہدہ برآ ہوئے ہیں۔ اس لئے پہلے جو مجموعۃ الفتاویٰ تین حصوں میں شائع ہوتا تھا اب ایک ہی جلد میں ان تمام خوبیوں کے ساتھ دستیاب ہے۔ کوئی نوسو مسائل پر مشتمل یہ مجموعہ اب "فتاویٰ مولانا عبدالحئی" کے نام سے معروف ہے۔

مجموعۂ فتاویٰ (نواب صدیق حسن خاں)

بھوپال کی ایک اہم علمی شخصیت اور ریاست بھوپال کے باوقار اور بلند مرتبت والی نواب سید صدیق حسن خاں ہیں۔ علمی دنیا آپ کی ذات، شخصیت، کمالات، علم ولیاقت اور خداداد انتظامی صلاحیت سے بخوبی واقف ہے، آپ کا شمار جید علماء اہل حدیث میں ہوتا تھا۔ آپ کئی علمی کتابوں کے مصنف تھے، طبیعت میں ادب و تحقیق کا عمدہ ذوق تھا۔ آپ وقتاً فوقتاً مسائل و استفتار کے جواب بھی دیتے تھے۔ یہ مجموعہ فتاویٰ انہیں کا مجموعہ ہے۔ کتاب میں بدعات کے رد میں بعض اہم فتاویٰ شامل ہیں، رفع یدین، تقلید وغیرہ مشہور مسائل پر بھی فتاویٰ ہیں، جن میں ایک گونہ شدت پائی جاتی ہے۔ جوابات تفصیلی ہیں، ہر فتویٰ مدلل اور احادیث مع حوالہ کا اہتمام ہے۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ علمی و تحقیقی فتاویٰ کی کتب میں کتاب وسنت کے علاوہ فقہ اسلامی جو دراصل کتاب وسنت ہی کا عطر اور خلاصہ ہے اور دور اوّل کے ہوش، بالغ نظر اور ذی فہم فقہاء سلف کی آراء کی آمیزش نہ ہو تو تشنگی محسوس ہوتی ہے۔ دوسری جلد میں نماز اور بیع سے متعلق ایک دو فتاویٰ کے علاوہ مختلف قسم کے چند اور مسائل ہیں۔ ۳۰۸ صفحات پر مشتمل پہلی جلد میں کوئی ۲۲ فتاویٰ ہیں جب کہ ۵۰ صفحات پر مشتمل دوسری جلد میں ۲۰ فتاویٰ ہیں۔

فتاویٰ جامعہ نظامیہ

یہ جنوبی ہند کی معروف درسگاہ اور حیدرآباد کی مشہور اور قدیم دینی دانش کدہ "جامعہ نظامیہ" کے

دارالافتاء اور اس کے بالغ نظر اور ذی علم فقیہ مولانا مفتی محمد رکن الدین صاحب (   ) کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے۔ یک صد سالہ اس قدیم اور شاہی عہد کی یادگار درس گاہ کے سرپرست اعلیٰ حضرت حاجی انوار اللہ خاں بہادر کے حکم پر ۱۳۲۸ھ میں دارالافتاء کا قیام عمل میں آیا اور مفتی صاحب کی خدمات حاصل کی گئیں۔ آپ ایک باکمال عالم دین اور کہنہ مشق خطیب تھے اور کئی اہم کتابوں کے مصنف بھی، فقہ وافتاء میں استاذانہ قابلیت رکھتے تھے، آپ کے فتاویٰ کا یہ مجموعہ تین جلدوں میں ہے، پہلی جلد میں اسلام کے ارکانِ خمسہ پر متعدد فتاویٰ کے علاوہ نکاح وطلاق، بیع وشراء، وقف، ہبہ سے متعلق متعدد اور بیش قیمت فتاویٰ جمع ہیں اور اسی میں ایک باب حلال وحرام کا بھی ہے، دوسری جلد میں بھی اسی طرح کے ابواب ہیں۔ البتہ اضحیہ وذبائح، ایمان ونذور اور وصایا کے ابواب کا اضافہ ہے۔ تیسری جلد کے حظر واباحۃ کے باب میں کئی چھوٹے موٹے مسائل کے علاوہ عوام میں مروج بعض غلط رسوم کی نشاندہی بھی کی گئی ہے۔ اہم مسائل وفتاویٰ میں شرح وبسط کے ساتھ مکمل تحقیق کی گئی ہے اور عام طور پر جوابات میں تفصیل وتوضیح کا وصف نمایاں ہے اور حوالہ جات کا اہتمام بھی ہے۔ فتاویٰ کی معتبر کتب سے استفادہ کیا گیا ہے، ضخامت کے لحاظ سے متوسط تینوں جلدوں میں مختلف نوع کے مسائل جمع ہیں۔ تاہم ابواب کا تکرار ہوگیا ہے، زبان سہل اور اسلوب نہایت سادہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مجموعہ کو بار بار طبع ہونا چاہئے تھا۔ توقع ہے کہ جامعہ کے سرکردہ ذمہ داران اس علمی ضرورت کو محسوس کریں گے۔ واضح رہے کہ اس فتاویٰ کا چوتھا حصہ ابھی زیر طبع ہے، جو مفتی مرزا مخدوم بیگ صاحب کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے۔

فتاویٰ صدارت العالیہ

یہ مجموعہ عہد آصفی کے فتاویٰ کی یادگار ہے، جس میں قدیم علمی ادبی اور اسلامی ریاست حیدرآباد دکن کے سرکاری دارالافتاء کے فتاویٰ جمع ہیں، جو ۱۳۵۲ھ میں حیدرآباد ہی میں طبع ہوئے ہیں، کتاب کے سرورق پر یہ سرخی نمایاں ہے: ”مجموعہ مہمات مسائل واحکام فقہیہ مجریہ محکمہ شیخ الاسلام صدر الصدور دولت عالیہ آصفیہ، موسوم بہ فتاویٰ صدارت العالیہ“

یہ فتاویٰ محمد رحیم الدین صاحب کے ہیں۔ گو کتاب اپنے حجم اور تعدادِ مسائل کے لحاظ سے بہت مختصر ہے، لیکن عام فتاویٰ کے ابواب کی طرح اس میں بھی عبادات، مناکحات اور عقود ومعاملات کے کوئی ۲۵

ابواب ہیں. جن کے تحت متنوع احکام جمع ہوگئے ہیں .صرف نکاح وطلاق سے متعلق فتاوٰی کسی قدر زیادہ ہیں۔ حوالہ جات کا اہتمام بھی ہے، جوابی اردو تحریر تو بہت مختصر ہے، لیکن حوالہ جات تفصیل کے ساتھ ذکر کئے گئے ہیں۔ مجموعی لحاظ سے یہ ایک بہتر مجموعہ ہے۔

فتاوٰی رضویہ

"فتاوٰی رضویہ" جس کا پورا نام " العطایا النبویہ فی الفتاوٰی الرضویہ" ہے. مشہور عالم وفقیہ مولانا احمد رضا خاں کے فتاوٰی کا مجموعہ ہے، جو اپنے وقت کے بڑے عالم اور مفتی تھے ، انہوں نے سیکڑوں علمی وفقہی رسائل وفتاوٰی لکھے ہیں. فقہ اسلامی پر گہری نظر تھی اور مختلف اسلامی علوم وفنون میں خاص صلاحیت کے مالک تھے. آپ کے علمی وفقہی ذوق کے شاہکار فتاوٰی رضویہ میں علم وتحقیق کا رنگ نمایاں نظر آتا ہے۔ عام طور پر فتاوٰی مختصر ہیں ،لیکن بعض فتاوٰی طویل اور کئی صفحات پر مشتمل ہیں اور بسا اوقات رسالہ کی شکل اختیار کر گئے ہیں۔ تاہم بعض عقائد ورسوم و بدعات کے تئیں آپ کے خیالات ونظریات جو سلف صالحین سے بالکل مختلف ہیں اور اسلام کے عقیدۂ توحید سے مطابقت نہیں رکھتے، پر حیرت ہوتی ہے۔ عفی اللہ عنہ۔

راقم سطور کو بہت تلاش وجستجو کے بعد فتاوٰی رضویہ جو غالباً بارہ جلدوں پر مشتمل ہے کی صرف چوتھی جلد ہی دستیاب ہوسکی ہے. جس میں جنائز، زکوٰۃ ، روزہ اور حج کے احکام ہیں، جنائز کے باب میں بہت سے مسائل زیارتِ قبور وغیرہ سے متعلق ہیں۔ اس باب میں قبر پرستی ، نذر ونیاز اور فاتحہ کی بعض صورتیں، عرس وقوالی اور اس طرح کے دیگر مسائل میں صراطِ مستقیم سے انحراف اور بعد پایا جاتا ہے۔ روزہ ، زکوٰۃ اور حج کے موضوع سے متعلق متنوع فتاوٰی جمع ہیں۔ اس مجموعہ میں آپ کے فقہی رسائل بھی شامل ہیں۔ جنائز کے باب میں :"رسالہ الحرف الحسن فی الکتابۃ علی الکفن ،رسالہ بریق المنار بشموع المزار" اور" رسالہ الحجۃ الفائحۃ لطیب التعین والفاتحۃ" خصوصیت سے قابل ذکر ہیں. کتاب بعض مسائل میں اختلاف کی گنجائش سے قطع نظر علمی وفقہی تحقیق کا نمونہ ہے۔

احکام شریعت

یہ کتاب مشہور عالم دین مولانا احمد رضا خاں قادری، بریلوی (۱۲۷۲ھ - ۱۳۴۰ھ) کے فقہی جوابات ہیں۔

آپ کی ذات ہند و پاک کے مسلمانوں کے لئے محتاج تعارف نہیں، شعر و ادب کا بھی ذوق تھا۔ نعت گو کی حیثیت سے بھی آپ کو جانا جاتا ہے۔ فقہ و افتار آپ کا خاص موضوع تھا۔ مسئلہ کی تہہ تک پہونچ کر کتاب و سنت اور اجماع کی روشنی میں فتویٰ دیتے اور فقہائے سلف کے درمیان اختلافی مسائل میں فقہ حنفی کی تائید و حمایت پورے وثوق اور مستند دلائل کے ساتھ کرتے۔ زیر نظر کتاب میں روزمرہ کے تقریباً ۲۰۰ مختلف شرعی مسائل و احکام ہیں، جو معتبر و مستند ہونے کے ساتھ ساتھ آپ کے بلند پایہ علمی ذوق اور تفقہ فی الدین کے آئینہ دار ہیں۔ کتاب و سنت کے علاوہ فقہ کے اہم مراجع سے استفادہ کیا گیا ہے۔ نقل عبارت کا معمول بھی ہے۔ سہل اسلوب اور نرم لہجہ ہے، اکثر فتاویٰ مختصر عبارتوں میں ہیں، لیکن بعض مسائل پر کافی طویل و مدلل بحث ہے۔ بعض مسائل ایسے ہیں کہ ان سے اختلاف کے بغیر چارہ نہیں۔ لیکن بحیثیت مجموعی کتاب لائقِ مطالعہ اور اہلِ علم کے لئے قابلِ استفادہ ہے۔

فتاویٰ مظاہر علوم

مظاہر علوم سہارنپور کا شمار ہمارے ملک کی ممتاز اور مؤقر جامعات میں ہوتا ہے۔ علم و فضل کے اس چشمہ سے ہزارہا افراد سیراب ہوئے ہیں، اسی نامور درس گاہ کے دارالافتار اور اس کے بلند پایہ محدث و فقیہ حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ (۱۲۶۹ھ - ۱۳۴۶ھ) کے علمی و فقہی جواہر پاروں کا مجموعہ "فتاوی مظاہر علوم" ہے۔ حضرت سہارنپوری "بذل المجہود" جیسی وقیع یگانۂ روزگار اور فاضلانہ تصنیف کے لئے علمی دنیا میں شہرت رکھتے ہیں، آپ ایک کامیاب استاذ اور مصنف اور فقیہ و مفتی تھے۔ مظاہر علوم میں تدریس و افتار کی گرانقدر خدمات انجام دیں، آپ کے فتاویٰ کے اس مجموعہ میں طہارت، نماز، زکوٰۃ و صدقات اور صوم و حج کے علاوہ نکاح و طلاق خرید و فروخت اور ذبائح وغیرہ پر بے شمار احکام و مسائل ہیں۔ آخر میں عقائد و کلام اور رد بدعات کے باب میں مفید فتاویٰ بھی ہیں۔ اس مجموعہ میں ایسے بہت سے مسائل بھی شامل ہیں، جن میں آپ کا معاصر اہل علم کے ساتھ بے نفسی، طلب حق اور قبول و اعتراف کی یاد تازہ ہوتی ہے۔ عقائد کے باب میں حضرت سہارنپوری کے وقیع اور علمی رسالہ "المہند" کا اردو ترجمہ بھی شامل ہے، جس میں آپ نے علمار دیوبند پر اپنے بعض معاصر علمار کی بے بنیاد الزام تراشی کا علمی اور سنجیدہ انداز میں رد کیا ہے۔ فتاویٰ میں حوالہ جات کا اہتمام ہے اور عام طور پر اہم مسائل شرح و بسط کے ساتھ لکھے گئے ہیں۔

مجموعہ کی ترتیب و تبویب مولانا سید محمد خالد سہارنپوری نے بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ کی ہے، ابتدا میں

مولانا محمد شاہد سہارنپوری کا مقدمہ و تعارف ہے اور حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہی زید مجدہ اور حضرت مولانا علی میاں ندوی مدظلہٗ کا قیمتی پیش لفظ بھی۔

امداد الفتاویٰ

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ (۱۲۸۰ھ - ۱۳۶۲ھ) برصغیر پاک و ہند کے بلند پایہ عالم تھے۔ آپ بیک وقت صاحب ذوق مصنف، معلم اور بلند قامت فقیہ و مفتی تھے، آپ کی سیکڑوں علمی و تحقیقی تصانیف ہمارے اسلامی و دینی اردو سرمایہ کی زینت ہیں۔ تدریس و افتاء کے علاوہ تربیت باطنی اور اصلاح امت کی یادگار خدمات انجام دی ہیں۔ آپ کی شخصیت علم و فضل، ورع و تقویٰ اور دیانت و احتیاط جیسی بلند صفات کا مجموعہ تھی۔ بیعت و ارشاد کی مسند سے آپ نے ہزارہا نفوس کی روحانی و باطنی تربیت کی ہے۔ تفسیر قرآن میں "بیان القرآن" اور فقہ و افتاء میں آپ کی تصنیف لطیف "امداد الفتاویٰ" خاص اہمیت کی حامل ہے۔ یہ مجموعہ احکام و مسائل، تفسیر آیات، تشریحات احادیث، فرق باطلہ کے ابطال اور عقیدۂ توحید کی تصحیح کے علاوہ حکمت و موعظت اور احکام شرعیہ کے اسرار و رموز کا گنجینۂ گرانمایہ ہے۔ جدید مسائل و مباحث پر بھی آپ نے فتاویٰ لکھے ہیں اور ہندوستان میں جدید مسائل پر غور و فکر اور ان کے مناسب حل کے لئے آپ نے سب سے پہلے مخلصانہ فکر و سعی کی ہے۔

امداد الفتاویٰ کی پہلی جلد میں طہارت، اذان و اقامت، نماز اور جمعہ و عیدین کے سیکڑوں مسائل ہیں۔ کتاب کی ترتیب جدید مصنف ہی کے تلمیذ رشید اور نامور فقیہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ کی ہے اور مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری استاذ دار العلوم دیوبند نے مفید حواشی کا اضافہ کیا ہے۔ دوسری جلد میں روزہ، زکوٰۃ، حج، حدود و تعزیرات اور وقف کے بے شمار اور لاتعداد مسائل ہیں۔ تیسری جلد میں خرید و فروخت اجارہ، رہن، ذبائح وغیرہ کے احکام و فتاویٰ ہیں۔ اگلی جلدوں میں عقائد و کلام اور دیگر علمی و فقہی ابواب کا احاطہ ہے۔ اس مجموعہ میں آپ کے مختلف موضوعات پر لکھے گئے علمی و فقہی مسائل بھی شامل کر دئے گئے ہیں۔ زبان کسی قدر پیچیدہ اور اسلوب قدیم ہے۔ فتاویٰ میں حوالہ جات کا التزام کیا گیا ہے۔

کفایت المفتی

حضرت مفتی اعظم مولانا کفایت اللہ رحمۃ اللہ علیہ (۱۳۷۲ھ وفات) ہندوستان کے علمی وقار و عظمت کا نشان تھے۔

آپ ایک فقیہ و مفتی بھی تھے اور ملتِ اسلامیہ کی علمی، دینی، سیاسی اور سماجی تحریکات کی سرگرم شخصیت بھی دارالعلوم دیوبند سے فراغت کے بعد مدرسہ امینیہ دہلی کے دارالافتاء اور جمعیۃ علماء ہند کے صدر رہے۔ نصف صدی سے زائد آپ نے فقہ و فتاویٰ کی خدمت انجام دی۔ آپ کے فتاویٰ سرحد پار چین و بخارا، ایران و افغانستان اور عرب و عجم ہر جگہ شہرت کے حامل تھے، جمعیۃ علماء ہند کے علاوہ ہند و پاک کی اور بھی کئی اہم تحریکوں کی قیادت کی۔ سہ روزہ اخبار "الجمعیۃ" دہلی میں ایک مستقل کالم "حوادث و احکام" کے عنوان سے آپ کے فتاویٰ کے لئے مختص تھا، آپ کی علمی و فقہی خدمات کا ایک مرقعہ "کفایت المفتی" ہے جو نو ۹ ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے، نرمی اور قلم میں اعتدال و میانہ روی مفتی صاحب کا خاص امتیاز ہے۔ دوسری جلد میں کتاب العلم، کتاب التفسیر، کتاب الحدیث، کتاب التاریخ کتاب القضاء اور کتاب الطہارۃ وغیرہ ہیں۔ تیسری جلد نماز سے متعلق اور چوتھی جنائز روزہ، زکوٰۃ اور حج و زیارات سے متعلق مسائل پر مشتمل ہے۔ پانچویں جلد میں نکاح اور پردہ سے متعلق احکام ہیں اور اس وقت کے نیشنل پریس میں زیر بحث موضوع "فیملی پلاننگ" پر بھی ایک مفید تحریر ہے۔ برطانوی عہد حکومت میں عقد نکاح پر عمر کی تعیین کے ذریعہ مسلم پرسنل لا میں مداخلت کی کوشش کی گئی اور یہ مسودۂ قانون سارو دہ بل کے نام سے معروف ہوا تھا، قانون مذکور سے اسلامی قانون میں مداخلت ہو رہی تھی، پھر اسلام میں حالتِ نابالغی کا نکاح بھی صحیح و جائز و نافذ ہوتا ہے اور اس پر خود قرآن مجید ناطق ہے، اس لئے مفتی صاحب نے ایک مبسوط علمی قانونی اور شخصی رسالہ "سارو دہ بل کی حقیقت" تحریر فرمایا اور مسئلہ پر پوری بصیرت، شانِ تفقہ اور محدثانہ و فقیہانہ طرزِ استدلال کے ساتھ قلم اٹھایا۔ "کتاب الحجاب" کے عنوان سے بھی جو اس جلد میں شامل ہے، مختلف کثیرالوقوع مسائل کا بڑی خوبی کے ساتھ جائزہ لیا گیا ہے۔ چھٹی جلد میں طلاق، خلع و فسخ اور مفقود الخبر وغیرہ کی اہم جزئیات جمع ہیں۔ ساتویں جلد وقف اور معاش اور آٹھویں جلد خرید و فروخت سے متعلق ہے، جس میں اس سلسلہ کے عام مسائل کے علاوہ پراویڈنٹ فنڈ، بونس، پنشن، ہنڈی کی خرید و فروخت، مبادلۂ سکہ، کرنسی نوٹ اور حصص کی خرید و فروخت جیسے جدید مسائل پر شرعی نقطۂ نظر سے بحث کی گئی ہے اور کچھ مسائل ذبائح اور میراث کے بھی ہیں۔

نویں جلد میں حلال و حرام کے باب میں کئی اہم اور مشہور مسائل سے متعلق فتاویٰ ہیں اور ایک باب سیاسیات پر بھی ہے۔ ضروری مقامات پر حوالہ جات اور عبارت بھی ذکر کی گئی ہے۔ لیکن اکثر مقامات پر حوالہ جات مذکور نہیں ہیں۔ فتاویٰ میں دلائل کی پختگی، فقہی بصیرت اور وسعتِ نظر نمایاں ہے۔ فتاویٰ کی ترتیب صاحبزادۂ محترم

جناب مولانا حفیظ الرحمٰن واصف مرحوم نے کی ہے۔ مرتب نے ہر جلد کے اخیر میں "فرہنگ اصطلاحات" کے عنوان سے زبان فقہ کی مشکل اور اصطلاحی الفاظ کی مناسب تشریح بھی کردی ہے۔

اسلامی فتاویٰ

اس کتاب کے مؤلف حضرت مولانا مفتی عبدالسلام بستوی سلفی ہیں، جو ایک کہنہ مشق اور تجربہ کار اہل حدیث عالم تھے، درس و تدریس کا مشغلہ رکھتے تھے، مدرسہ ریاض العلوم دہلی کے شیخ الحدیث تھے، اور "ماہنامہ الاسلام" دہلی کے مدیر، کتاب و سنت کے علاوہ فقہ و افتاء سے بھی دلچسپی تھی، حدیث و سنت کے لحاظ سے ترتیب دئے گئے اس مجموعہ کا نام اسلامی فتاویٰ ہے۔ جلد اول کی ابتداء میں مؤلف کا ایک مفید اور طویل مقدمہ ہے، جس میں انہوں نے فقہ و افتاء اور اس کی اہمیت، کام کی نزاکت کو واضح کرتے ہوئے اجتہاد و تقلید پر مفصل بحث کی ہے۔ ان مباحث اور تاویلات کی استدلالی حیثیت خواہ کیسی ہی ہو، لیکن مصنف نے "اپنی بات" ضرور پیش کردی ہے۔

پہلی جلد میں ایمان و عقائد، اتباعِ سنت اور بدعات سے اجتناب سے متعلق کئی مسائل ہیں اور کوئی شک نہیں کہ رسوم و بدعات کے باب میں مؤلف نے کتاب و سنت کی روشنی میں بڑی مفصل بحث کی ہے۔ اگلی جلدوں میں اجتہاد و تقلید، اسلام کے ارکانِ خمسہ، بیع و شراء، نکاح و طلاق اور دیگر عقود و معاملات پر تفصیلی مباحث ہیں۔ دلائل کے لئے محض کتاب و سنت کا سہارا لیا گیا ہے۔ فقہ اور فقہاء سلف کے ذخیرہ سے کم استفادہ کیا گیا ہے۔ فتاویٰ طویل اور مفصل ہیں، اسلوب میں کہیں کہیں افتاء پر خطابت کا رنگ غالب ہے۔ زبان و اختلاف میں شدت نمایاں ہے، نقل عبارت اور حوالہ جات کا التزام ہے۔

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (عزیز الفتاویٰ - امداد المفتیین)

۱ - **فتاویٰ دارالعلوم دیوبند** : یہ دو جلدیں دراصل دو مستقل سلسلوں پر مشتمل ہے، پہلی جلد عزیز الفتاویٰ کے نام سے معروف ہے، جو مفتی اعظم مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانیؒ صدر مفتی دارالعلوم دیوبند کے ان فتاویٰ کا مجموعہ ہے، جو آپ نے ۱۳۲۹ھ تا ۱۳۴۴ھ کے دوران تحریر فرمائے تھے، اس سے قبل یہ آٹھ مختصر جلدوں میں شائع ہوئی تھی اور اب یہ ایک ہی جلد میں مکمل آگئی ہے اور فتاویٰ کے اس بیش قیمت مجموعہ کی ازسر نو ترتیب و تہذیب کی گئی ہے۔ عزیز الفتاویٰ بھی عام کتب فتاویٰ کی طرح فقہی ترتیب پر ہے۔ حالاتِ زمانہ اور ماحول کے

زیر اثر رد بدعات اور عقائد و ایمانیات پر چیدہ فتاویٰ جمع ہیں۔ عبادات کے علاوہ نکاح و طلاق، وقف، ہبہ، بیع و شراء اور حظر و اباحت کے ابواب قابل ذکر ہیں، اور عملی زندگی سے متعلق بے شمار مسائل، حلال و حرام کے باب میں ہیں۔ مفتی صاحب کی تحریر میں اختصار اور جامعیت ہے۔ اسلوب کی سادگی و دل نشینی نمایاں ہے۔ مرتب نے حوالہ جات ذکر کر دئے ہیں۔ یہ مجموعہ کوئی پندرہ سو فتاویٰ پر مشتمل ہے۔ مرتب نے اپنے حسن ذوق کا ثبوت دیا ہے اور باب و عنوانات بھی مناسب انداز میں مقرر کئے ہیں۔

۲۔ دوسری جلد۔ امداد المفتیین: کے نام سے مشہور ہے۔ حلقۂ دیوبند کے مشہور عالم اور مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے، جو آپ نے دار العلوم دیوبند کے صدر مفتی کی حیثیت سے تحریر فرمائے تھے۔ یہ مجموعہ پہلے ہندوستان کے مشہور اور غالباً سب سے پہلے فقہی مجلہ "المفتی" میں شائع ہوتا رہا۔ پھر آٹھ مختصر حصوں میں اس کی طباعت عمل میں آئی تھی۔ لیکن ابواب اور عنوانات کی مناسب تقسیم نہ ہونے کے باعث قارئین کے لئے استفادہ دشوار تھا۔ اس اہم ضرورت کے پیش نظر اب تمام خوبیوں اور رعنائیوں کے ساتھ یہ مجموعہ اہل علم تک پہونچایا گیا ہے۔ صاحب فتاویٰ حضرت مفتی صاحب دار العلوم دیوبند میں تدریس و افتاء کے منصب پر طویل مدت تک فائز رہے۔ آپ کئی اہم علمی اور گرانقدر کتب کے مصنف ہیں۔ تفسیر قرآن میں "معارف القرآن" اور فقہ اسلامی میں "جواہر الفقہ" جیسے فقہی شاہکار اور "مسئلہ سود" آپکے تحقیقی ذوق اور وسعتِ مطالعہ کی شہادت ہیں۔ آپ نے ہندوستان میں جدید مسائل پر غور و فکر کی ایک نئی روایت قائم کی اور اس کے لئے سرگرم کوشش بھی کی۔ مزاج میں نرمی، قلم میں میانہ روی اور علم میں پختگی رکھتے ہیں۔ آپ کے اس مجموعۂ فتاویٰ میں بھی تقریباً عزیز الفتاویٰ ہی کے ابواب ہیں۔ ابتداء میں ایمان و عقائد اور سنت و بدعات پر مفید اور علمی فتاویٰ ہیں اور حلال و حرام اور متفرقات کے ابواب میں رسوم و بدعات اور دیگر امور زندگی سے متعلق احکام کی ایک طویل فہرست ہے۔ کتاب کے اخیر میں ایک باب "اختیار الصواب" کے نام سے ہے، جس میں وہ فتاویٰ منقول ہیں، جن سے حضرت مفتی صاحبؒ نے رجوع فرما لیا ہے۔ ایک ہزار سے زائد صفحات پر مشتمل اس مجموعہ میں تقریباً اتنی ہی تعداد میں فتاویٰ ہیں۔ مفتی صاحب فتاویٰ مختصر، زبان نہایت سہل و عام فہم استعمال کرتے ہیں اور عام طور پر حوالہ جات بھی نقل کرتے ہیں۔

فتاویٰ دار العلوم دیوبند

"فتاویٰ دار العلوم دیوبند" کے تعارف کے لئے برصغیر ہند و پاک کی معروف

دینی درس گاہ دارالعلوم دیوبند کا نام ہی کافی ہے۔ ہندوستان میں احیاءِ دین، علوم اسلامی کی نشر و اشاعت، اسلامی تہذیب و ثقافت کی ترویج، مغربی سامراجی طاقتوں کی سازشوں سے مسلمانانِ ہند کے ذہنی و فکری اور دینی تحفظ، دین و علم کی چھاؤنیوں اور قرآن و سنت کی درس گاہوں کے قیام اور دینی مدارس و جامعات کی اہمیت، افادیت اور ضرورت کے پیام کی توسیع و اشاعت میں اس عظیم اور تاریخی درس گاہ کا جو حصہ ہے وہ محتاجِ بیان نہیں۔ اس نے کتاب و سنت کے علوم کے ساتھ ساتھ فقہ و فتاویٰ اور دیگر علومِ شرعیہ کی بیش بہا خدمات بھی انجام دیں اور لاتعداد افراد اس کے چشمۂ فیاض سے سیراب ہوئے ہیں۔ یوں تو روزِ اوّل ہی سے دارالعلوم مسلمانانِ ہند کے دینی و شرعی مسائل و مشکلات کے حل کی سعی میں مصروف ہے۔ لیکن باضابطہ دارالافتاء کا قیام ســـھ میں ہوا اور اس کے لئے جلیل القدر عالم دین مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی دیوبندی کی خدمات حاصل کی گئیں۔ یہ ان ہی کے محفوظ فتاویٰ کا مجموعہ ہے۔

مفتی صاحب کی فقہ پر گہری نظر تھی، جزئیات پر استحضار تھا، بے تکلف اور قلم برداشتہ فتاویٰ لکھتے، فتاویٰ میں کتاب و سنت کے علاوہ فقہ اسلامی کے اہم اور مستند مراجع پیشِ نظر رہتے، ضروری مقامات پر حوالہ جات بھی درج ہیں، گو عام طور پر حوالہ جات درج نہیں ہیں۔ دارالعلوم دیوبند کے بلند قامت اور بالغ نظر مہتمم حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ کے حکم سے شائع ہونے والے ان فتاویٰ کے مجموعوں میں بے شمار فقہی جزئیات کا احاطہ ہو گیا اور لاتعداد مسائل و فتاویٰ ہیں۔

یہ حسنِ اتفاق ہے کہ ترتیبِ فتاویٰ کے لئے ایک علمی اور باذوق شخصیت مفتی محمد ظفیر الدین صاحب مفتاحی، مفتی دارالعلوم دیوبند، جو خود بھی فقہ و افتاء سے خاص مناسبت رکھتے ہیں اور کئی علمی و تحقیقی مقبولِ عام کتابوں کے مصنف ہیں، کا انتخاب کیا گیا ہے۔ فاضل مرتب نے بڑی جانفشانی، تندہی، دیدہ وری اور عرق ریزی کا مظاہرہ کیا ہے۔ ان کے بصیرت افروز اور مفید حواشی نے کتاب کے حسن میں اضافہ کر دیا ہے۔ جو حوالہ جات مذکور نہیں ہیں ان کی کتب احادیث و فقہ سے تخریج کر دی ہے۔ ان تمام خوبیوں کے ساتھ اب تک اس کی بارہ [۱۲] جلدیں آچکی ہیں۔

پہلی جلد طہارت، دوسری اذان و اقامت اور کیفیت نماز وغیرہ، تیسری جلد امامت و جماعت، چوتھی جلد مفسدات و مکروہات صلوٰۃ، وتر و نوافل، پانچویں جلد جمعہ و عیدین، جنازہ، زیارتِ قبور وغیرہ، چھٹی جلد زکوٰۃ و صدقات، صوم و حج، رویتِ ہلال اور اختلافِ مطالع، ساتویں جلد نکاح، اس کے موانع پر ہے، ولایتِ نکاح، کفارت، مہر، رضاعت وغیرہ کے لئے، آٹھویں جلد طلاق و تفریق، مفقود الخبر، عدت وغیرہ مسائل و احکام کے لئے۔ نویں اور دسویں جلد مختص ہے۔ فتاویٰ کی پہلی جلد میں صاحبِ فتاویٰ دارالعلوم پر ایک مفید پیش لفظ

حضرت قاری صاحب کے قلم سے ہے اور فقہ و تدوینِ فقہ افتاء اور اس کی اہمیت پر نہایت مبسوط اور وقیع مقدمہ خود مرتب کے قلم سے ۔

فتاویٰ احیاء العلوم

صاحبِ فتاویٰ حضرت مولانا مفتی محمد یاسین صاحب مبارکپوری (۱۳۲۵ھ - ۱۴۰۴ھ) شمالی ہند کی مردم خیز سرزمین مبارکپور اعظم گڈھ سے تعلق رکھتے ہیں، دار العلوم دیوبند میں اکابر اساتذہ حضرت کشمیریؒ، مولانا شبیر احمد عثمانیؒ، مولانا اعزاز علیؒ وغیرہ سے استفادہ کیا، فراغت کے بعد جامعہ عربیہ احیاء العلوم مبارکپور میں تدریس و افتاء کے منصب پر فائز ہوئے، فقہ اور فقہی جزئیات پر گہری نظر تھی، علم فرائض میں خاص طور پر عبور حاصل تھا، آپ کے فتاویٰ میں تحقیق و تفتیش، تدبر، دقتِ نظر اور احتیاط کا وصف نمایاں تھا۔ یہ تمام اوصاف آپ کے منتخب مجموعہ "فتاویٰ احیاء العلوم" سے بخوبی آشکارا ہے، آپ کے بعض فتاویٰ ماہنامہ "البلاغ" بمبئی میں بھی شائع ہوتے تھے۔ آپ کے فتاویٰ کی ابھی صرف پہلی جلد سامنے آئی ہے، جس میں کتاب الایمان والکفر اور کتاب الشرک والبدعات میں نہایت ضروری اور عقائد سے متعلق اہم مسائل جمع ہو گئے ہیں اور مروجہ بدعات کا تحقیقی انداز میں رد کیا گیا ہے۔ تفسیر و حدیث کے بعض مسائل کے علاوہ لباس و پوشاک، خورد و نوش، شادی بیاہ وغیرہ سے متعلق کئی جزوی مسائل بھی اس جلد میں شامل ہیں، متفرقات کے باب میں مختلف امور سے متعلق بہت سے مسائل و احکام ہیں۔ زبان سہل و آسان ہے، حوالہ جات اور دلائل تفصیل سے ذکر کئے گئے ہیں۔ فاضل مرتب مولانا جمیل احمد صاحب نذیری (فاضل دیوبند) نے ترتیب و تحشیہ کی ذمہ داری بخوبی انجام دی ہے، اور قارئین کی سہولت کے پیش نظر عربی عبارتوں کا ترجمہ بھی کر دیا ہے، کتاب کی ابتداء میں جامعہ احیاء العلوم کا مختصر تعارف اور تدوین فقہ پر ایک تعارفی نوٹ ہے اور صاحبِ فتاویٰ کی حیات پر ایک مختصر تحریر ہے۔

فتاویٰ رحیمیہ

مشہور مفتی حضرت مولانا عبد الرحیم لاجپوری دامت برکاتہم (پیدائش ۱۹۰۳ء) کا مجموعہ فتاویٰ ہے، صاحب فتاویٰ حضرت مفتی صاحب لاجپوری گجرات کے ایک علمی خانوادہ سے تعلق رکھتے ہیں، قسام ازل نے آپ کو گوناگوں صلاحیتوں سے بہرہ ور فرمایا ہے۔ آپ ایک باکمال خطیب و امام اور کہنہ مشق مفتی ہیں، فتویٰ نویسی میں اصابت رائے اور صحت فتویٰ

کے لئے شہرت رکھتے ہیں، تحریر میں جامعیت اور مسائل میں شرح و بسط کے ساتھ اس طرح محقق و مدلل بحث سامنے آتی ہے کہ بسا اوقات فتویٰ ایک مفید رسالہ کی شکل اختیار کر جاتا ہے۔ آپ کے اس مجموعہ میں آپ کی فقیہانہ بصیرت دیانت و احتیاط، نظر کی وسعت اور فکر کی گہرائی کے بے شمار نمونے نظر آتے ہیں، تمام فتاویٰ میں حوالہ جات کا اہتمام بڑے التزام کے ساتھ کیا گیا ہے۔ بعض طویل فتاویٰ میں فقہ کی خشکی کے بجائے کتاب و سنت کے سبق آموز اور عبرت انگیز ترغیب و ترہیب، تذکیر و موعظت اور شعر و سخن کی حلاوت بھی ہے۔ اس طرح فقہ و افتاء کے ساتھ دعوت و ارشاد کے فریضہ کی تکمیل بھی ہوتی ہے اور بلاشبہ اس خصوصیت میں اس مجموعہ کو خاص اہمیت حاصل ہے، زبان بھی سادہ اور اسلوب تحریر سہل و آسان ہے۔

فرق باطلہ کے استیصال اور رد بدعات پر پوری قوت و جرأت اور متانت و سنجیدگی کے ساتھ لکھتے ہیں، اختلافی مسائل میں مخالفین کے دلائل کے نہایت معقول جوابات کے علاوہ اہل حق علماء کے عقلی و نقلی دلائل بھی ذکر کئے گئے ہیں، اس طرح فتاویٰ کی پہلی جلد کتاب الایمان، کتاب العلم اور کتاب الطہارت و کتاب الصلوٰۃ پر مشتمل ہے، جس میں عقائد اور رد بدعات پر اہم فتاویٰ ہیں۔ دوسری جلد میں زکوٰۃ، روزہ، حج، نکاح و طلاق، خرید و فروخت اور میراث وغیرہ کے ابواب ہیں اور ایک مستقل باب رد بدعت پر ہے۔ تیسری اور چوتھی جلد میں بھی مذکورہ ابواب ہی کے مسائل ہیں۔ گو مسائل میں عام طور پر تکرار نہیں پایا جاتا تاہم ابواب کا تکرار اور مسائل کا انتشار استفادہ کی راہ میں پیچیدگی کا باعث اور کسی مسئلہ کی تلاش میں قاری کے لئے گرانی کا سبب ہوگا۔ اس لئے آئندہ طباعت میں ترتیب جدید کا خیال رکھا جائے۔ چوتھی جلد میں تفسیر بالرائے، تقلید، فقہ و تفقہ کی اصل حیثیت وغیرہ موضوعات پر مفید تحریریں جمع ہیں۔ پانچویں جلد میں بھی مذکورہ ابواب ہی ہیں۔ البتہ ایک اہم تحریر "ایک مجلس کی تین طلاقوں" کے مسئلہ پر ہے۔ جس میں کتاب و سنت کے علاوہ کوئی ۳۵ آثار صحابہ و تابعین کی روشنی میں مسئلہ کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔ چھٹی جلد میں عقائد، رد بدعت اور حلال و حرام کے باب میں بے شمار مسائل و فتاویٰ ہیں اور ایمان و نذور، احکام مساجد اور اجارہ وغیرہ کے ابواب ہیں، فقہ و فتاویٰ کی معتبر کتابوں کے علاوہ اردو فتاویٰ کی بعض مستند کتابوں سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔

نظام الفتاویٰ

نظام الفتاویٰ عہد جدید کی نت نئی ایجادات اور حالات و زمانہ کی تبدیلیوں کے زیر اثر پیدا ہونے والے جدید مسائل اور زندگی کے نئے ڈھانچے سے وابستہ امور سے احکام و مسائل کا مجموعہ ہے۔

کتاب کی ورق گردانی اور زیر بحث مسائل کی فہرست پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف بلند علمی ذوق اور سنجیدہ فقہی مذاق کے حامل ہیں۔ رفتار زمانہ اور تغیر احوال پر ان کی نگاہ ہے، زمانہ شناس اور نبض شناس ہیں علم و فہم میں گہرائی ہے اور قوت اخذ واستنباط میں گیرائی ہے۔ جدید وقدیم مآخذ اور جزئیات پر عمیق نگاہ رکھتے ہیں۔ یوں تو مصنف کے فتاویٰ بے شمار اور لاتعداد ہیں، لیکن آپ کے وہ فتاویٰ جو جدید مسائل سے متعلق ہیں کو اس کتاب میں جمع کیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے فتاویٰ کے اس مجموعہ کو عام کتب فتاویٰ کے مقابلے میں ایک گونہ امتیاز حاصل ہے۔ پہلی جلد میں زیر بحث مسائل کے کچھ عنوانات اس طرح ہیں: شیئرز و بونڈز کی شرعی حیثیت، حق تصنیف، مشینی ذبیحہ، بیمۂ زندگی کا شرعی حکم، اعضاء کی پیوند کاری، نسبندی کا شرعی حکم وغیرہ۔ ایک اہم مسئلہ بعض مغربی ممالک میں اوقاتِ نماز کی تعیین کا ہے، اس موضوع پر بھی ایک مفید تحریر ہے۔ اسی طرح دوسری جلد میں لائف انشورنس کا شرعی حکم، پرائیوڈنٹ فنڈ کا شرعی حکم، کمپنیوں کے حصص پر زکوٰۃ کا حکم، تجارتی بنک وسودی بنک کا حکم اور دودھ بنک وغیرہ جیسے جدید مسائل پر فتاویٰ ہیں۔ رویت ہلال اور اختلافِ مطالع کے مسئلہ پر بھی متعدد فتاویٰ ہیں۔ ان تمام مسائل و فتاویٰ میں منشاء شریعت کی پوری پاسداری کے ساتھ حالات زمانہ کا لحاظ بھی رکھا گیا ہے، بوقتِ ضرورت حوالہ جات کا اہتمام بھی کیا گیا ہے اور بعض مسائل میں علماء دیوبند کے فتاویٰ سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔ مصنفِ کتاب حضرت مولانا نظام الدین صاحب دار العلوم دیوبند میں ایک طویل مدت سے فقہ و افتاء کی خدمت انجام دے رہے ہیں اور صدر مفتی ہیں۔

کتاب میں مناسب ترتیب و تبویب اگر ہوتی تو یقیناً یہ اس کی قدر وقیمت اور حسن میں اضافہ کا باعث ہوتی امید کہ اس ضرورت کو محسوس کیا جائے گا۔

احسن الفتاویٰ

پاکستان کے مشہور عالم حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی (۱۳۴۱ھ پیدائش) کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے۔ ۱۳۶۱ھ میں دار العلوم دیوبند سے فراغت حاصل کی، دار العلوم کراچی اور پاکستان کے دیگر علمی اداروں میں کتب حدیث و فقہ کی تدریسی خدمات کے ساتھ ساتھ دار الافتاء کی گرانقدر ذمہ داری سنبھالی، پھر ۱۳۸۳ھ میں نوجوان علماء اور ذہین وفہیم فضلاء کی تربیت سازی کے لئے "دار الافتاء والارشاد" کی بنیاد رکھی۔

شرک وبدعات اور بے بنیاد رسوم کی بیخ کنی، اور فرق باطلہ کے رد میں آپ کی تحریریں خاص اہمیت رکھتی ہیں اور آپ کے فتاویٰ کا بڑا حصہ اسی باب سے متعلق ہے۔ مفتی صاحب جدید مسائل پر گہری نگاہ رکھتے ہیں۔ مسئلہ کی روح تک

رسائی اور کتاب وسنت کی روشنی میں مناسب وموزوں حل آپ کے فتاویٰ کی خصوصیت ہے۔ اسلام کے خلاف پیدا ہونے والے فتنوں کی سرکوبی اور قوی دلائل کی روشنی میں ان کا استیصال اور بروقت محاسبہ کرتے ہیں، زمانہ شناسی، حالات اور تہذیب وتمدن کے تغیرات سے واقفیت اور بصیرت وآگہی کے ساتھ لکھتے ہیں آپ کے اس مجموعۂ فتاویٰ کی اہم ترین خصوصیت، جو اسے تمام کتب فتاویٰ میں ممتاز کرتی ہے، وہ اس میں بعض اہم علمی مسائل پر لکھے گئے تحقیقی اور موضوعاتی مقالات ورسائل کی شمولیت ہے، اور کوئی شبہ نہیں کہ یہ رسائل "احسن الفتاویٰ" کے حسن میں اضافہ بھی ہیں اور آپ کے بلند پایہ علمی اور تحقیقی فکر ومذاق کے مظہر بھی۔

پہلی جلد کے اہم ابواب ایمان وعقائد اور ردبدعات پر ہیں، اسی باب میں شیعیت، فتنۂ انکار حدیث اور مسئلہ علم غیب پر مفصل ومدلل مقالات کے علاوہ ایک مقالہ ختم نبوت پر ہے، جس میں حیدرآباد دکن کی سرزمین پر مرحلہ وار الوہیت ونبوت کا دعویٰ کرکے اقطاع ہند میں فتنۂ ارتداد پیدا کرنے والے "صدیق دیندار چن بسویشور" (بانی خانقاہ سرورعالم آصف نگر، حیدرآباد) کی تلبیسات وفریب دہی کا بڑی عمدگی اور سلیقہ مندی کے ساتھ پردہ چاک کیا گیا ہے۔

دوسری جلد میں طہارت اور نماز سے متعلق اہم فتاویٰ کے علاوہ ایک اہم مقالہ استقبال قبلہ پر ہے، جس میں مسئلہ پر شرعی اور فلکیاتی نقطۂ نظر سے بحث کے بعد بعض اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے۔ اور اسی باب میں "ارشاد العابد الی تخریج الاوقات وتوجیہ المساجد" کے عنوان سے ایک طویل ومفصل مقالہ شریکِ اشاعت ہے، جس میں اوقاتِ نماز کی تخریج اور سمت قبلہ کی تعیین کے نہایت قیمتی قاعدے تحریر کئے گئے ہیں اور اس سلسلے میں جدید عصری وسائل اور علمی مآخذ سے بھرپور استفادہ کیا گیا ہے، جس کی روشنی میں دنیا کے ہر مقام کے اوقاتِ نماز اور سمتِ قبلہ کا علم ہوسکتا ہے۔ تیسری جلد نماز کے متعدد مسائل وفتاویٰ پر مشتمل ہے، اور اسی جلد میں قرأت فاتحہ خلف الامام اور تعداد رکعت تراویح وغیرہ مشہور مسائل پر فاضلانہ مقالات بھی ہیں۔ چوتھی جلد میں زکوٰۃ وصدقات روزہ وحج سے متعلق عام طور پر وقوع پذیر مسائل جمع کئے گئے ہیں۔ نیز اختلاف مطالع اور رویتِ ہلال جیسے اہم مسائل پر مفید رسائل بھی۔ اسی طرح اس کی پانچویں جلد میں نکاح وطلاق، حضانت، نفقات اور حدود وتعزیرات سے متعلق استفتاء کے اطمینان بخش فتاویٰ درج ہیں اور اہم مسائل پر تفصیلی رسائل بھی — ایک لفظ سے دی گئی تین طلاقوں کی شرعی حیثیت پر اہل علم کے درمیان اختلاف ہے۔ اس مسئلہ پر علماء حرمین کی تحقیقاتی مجلس کے مطبوعہ علمی مقالہ کو بھی "احسن الفتاویٰ" میں شامل کردیا گیا ہے۔

حوالہ جات کا اہتمام اور اصل عبارت کو درج کرنے کا معمول ہے، اسلوب تحریر شستہ، اندازِ بیان شگفتہ ہے اخذ و استنباط کی قوت، دلائل کی پختگی، اختصار اور تحریر کی جامعیت اس باوقار و با اعتبار مجموعہ کی بنیادی خصوصیات ہیں۔

فتاویٰ محمودیہ

فتاویٰ محمودیہ، مشہور فقیہ، صاحب علم اور صاحبِ دل بزرگ حضرت مولانا مفتی محمود حسن زید مجدہٗ کے بیش قیمت فتاویٰ کا قابلِ قدر مجموعہ ہے۔ مفتی صاحب نے ہندوستان کی مشہور جامعات دارالعلوم دیوبند، مظاہر علوم سہارنپور اور جامع العلوم کانپور کے منصبِ تدریس وافتاء کو اپنے وجود سے زینت بخشا اور ایک طویل مدت تک گرانقدر علمی خدمات انجام دی ہیں۔ آپ کی شخصیت ایک کامیاب استاذ سے زیادہ ایک باکمال مفتی و فقیہ کی ہے، فقہ و افتاء پر طویل اور دیرینہ تجربات حاصل ہیں، اکابر دیوبند کے علاوہ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا علیہ الرحمۃ سے بھی استفادہ و تلمذ کا شرف حاصل ہے۔

مسائل و فتاویٰ میں آپ کی شانِ تفقہ، علمی فکر و مذاق اور فقیہانہ بصیرت نمایاں نظر آتی ہے اور ذخیرۂ فقہ اور اس سے متعلق علوم پر وسعتِ نظر اور حاضر جوابی کی قدرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ فرقِ باطلہ کے علمی و عقلی اور تنقیدی رد و محاسبہ پر خاص قدرت ہے۔ چنانچہ فتاویٰ کی پہلی جلد عقائد اور رد بدعات کے علاوہ دین کے نام پر دین کے خلاف اٹھنے والے فرقوں اور تحریکات سے متعلق ہیں، تفسیر و حدیث کی بابت بعض اشکالات اور اعتقادات میں پیدا ہونے والے بعض شبہات و خرافات سے بھی پردہ اٹھایا گیا ہے اور تقلید کی شرعی حیثیت اور ضرورت و افادیت پر بھی ایک مفید تحریر ہے۔ فقہی ترتیب کے لحاظ سے دوسری جلد طہارت و نماز اور احکام جنائز، تیسری جلد زکوٰۃ و روزہ، چوتھی حج، نکاح و طلاق، ذبائح، حدود و تعزیرات اور خرید و فروخت کے مسائل پر ہیں اور پانچویں جلد وراثت اور حلال و حرام اور چھٹی باطل رسوم و عقائد سے متعلق ہے۔ اسی طرح ساتویں جلد میں گذشتہ ابواب سے متعلق بعض مسائل کے علاوہ عیدین، احکام جمعہ اور سجدۂ سہو، آٹھویں جلد میں طلاق اور اس سے متعلق مسائل اور نویں میں طہارت، اذان و اقامت اور طلاق وغیرہ کے مسائل ہیں۔ مولانا محمد فاروق میرٹھی کی ترتیب کے ساتھ منظرِ عام پر آنے والے اس مجموعہ میں ایک عمدہ اور مفید رسالہ میراث کے باب میں "آسان فرائض" کے عنوان سے آیا ہے، جو فرائض کے مبتدی طلبہ کے لئے بڑا نافع ہے۔

ان نوجلدوں میں کم و بیش تینتیس سو مسائل کا احاطہ کیا گیا ہے۔ بہت سی خوبیوں کے باوجود ایک قابلِ ذکر سقم یہ ہے کہ فتاویٰ کی ترتیب میں ایک گونہ کمزوری رہ گئی ہے۔ ابواب کا تکرار اور مسائل و فتاویٰ کا انتشار کثرت سے پایا جاتا ہے۔ مثلاً طہارت و نماز سے متعلق مسائل دوسری جلد میں بھی ہیں اور ساتویں و نویں جلد میں بھی — ممکن ہے کہ فتاویٰ کی مرحلہ وار دستیابی اور تدریجی طباعت کا یہ نتیجہ ہو۔ توقع رکھی جانی چاہئے کہ آئندہ طباعت میں اس کی اصلاح کر لی جائے گی۔

احکام و مسائل

ماہنامہ زندگی میں "رسائل و مسائل" کالم کے تحت شائع ہونے والے سوالات و جوابات کا مجموعہ "احکام و مسائل" ہے۔ مصنف کتاب مولانا سید احمد عروج قادریؒ کا شمار ہندوستان کے مشہور اہلِ علم و اصحابِ قلم میں ہوتا ہے۔ سادہ اور دلنشیں پیرایہ میں لکھے گئے آپ کے جوابات قارئین اور عام اہلِ علم کے لئے دلچسپی کا باعث ہوتے تھے۔ ماہنامہ "زندگی نو" کے مدیر مولانا جلال الدین انصر عمری کی ایما و پر جناب رضی الاسلام ندوی نے آپ کی علمی و فقہی تحریروں کو جمع کیا ہے، جو "احکام و مسائل" کے نام سے ہمارے ہاتھوں میں ہے، تفسیر، عقائد، سیر، اور معاشیات سے متعلق مختلف تحریریں ہیں۔ جب کہ دوسری جلد معاشرتی مسائل نکاح، طلاق، رضاعت، وراثت، عقیقہ اور لباس وغیرہ سے متعلق ہے، طرزِ تعبیر عام فہم اور اسلوب شگفتہ و شائستہ ہے۔

رسائل و مسائل

ہندو پاک کی ایک اہم شخصیت مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی ہے۔ قلم و تحریر کا عمدہ ذوق پایا ہے۔ اور کئی اہم کتابوں کے مصنف ہیں، مختلف اسلامی علوم و فنون میں لکھی گئی آپ کی کتابیں ہندو پاک کے علمی حلقوں میں قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں۔ آپ معروف اسلامی تحریک کے موسس اور ایک فعال گروہ کے بانی ہیں، تفسیر و حدیث کے علاوہ فقہ اسلامی سے بھی دلچسپی تھی۔ مختلف علمی و فقہی سوالات کے جوابات بھی دیتے تھے، آپ کی انہی فقہی تحریروں کا پانچ جلدوں پر مشتمل مجموعہ "رسائل و مسائل" ہے۔ خالص فقہی مجموعہ نہیں ہے، بلکہ اس میں مختلف معاشی، تجارتی، سیاسی اور اختلافی مسائل بھی جمع ہیں اور ایک مستقل باب صاحبِ کتاب اور ان کی تحریک سے متعلق ہے۔ تقریباً تمام ہی جلدیں ان متنوع ابواب پر مشتمل ہیں۔

فقہیات میں رشوت، خیانت، ڈاڑھی اور انسانی وضع قطع، اسلام اور آلات موسیقی، الکحل آمیز ادویہ کا استعمال، مضاربت کی صورت میں زکوٰۃ، پوسٹ مارٹم اور بعض شرعی مسائل، بیمہ کی شرعی حیثیت، ضبط ولادت اور انشورنس کو حرمت سے پاک کرنے کی تدبیر وغیرہ۔ اور خلافیات کے باب میں رد بدعات، شیعہ سنی تنازعات، ایصال ثواب کی حقیقت اور تقلید وغیرہ موضوعات پر مفید اور تشفی بخش تحریریں خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ زبان نہایت سلیس، سادہ اور پرکشش ہے۔ تاہم مؤخر الذکر دونوں مؤلفین کی بعض آراء امت کے سواد اعظم کے خلاف ہیں۔

راقم سطور کی نگاہ میں کچھ اور فتاویٰ بھی ہیں، مثلاً فتاویٰ ثنائیہ (مولانا ثناء اللہ امرتسری) فتاویٰ امجدیہ (مولانا امجد علی اعظمی) اور فتاویٰ عثمانی (حیدر آباد دکن) وغیرہ۔ تلاش و جستجو کے باوجود عدم دستیابی کے باعث ان کا تعارف اس تحریر میں نہ آسکا، جس کے لئے راقم معذرت خواہ ہے۔

مولانا عبد اللہ حامد رشادی
تخصص فی الفقہ دوم

نئے مسائل کے حل میں علمائے ہند کا حصہ

"علماء" علم دین کے امین ہیں، انہیں امانت کے اس بار گراں کا اس لئے مکلف بنایا گیا کہ وہ سادہ لوح اور عام کلمہ گو فرزندانِ اسلام کے ایمان واعتقاد کو کسی بھی جہت سے مضمحل اور کمزور ہونے نہ دیں، اور پورے احساس مسئولیت کے ساتھ ان کے اس متاع بے بہا کی حفاظت وبقاء کا سامان کرتے رہیں، علماء قوم کے معمار ہیں جو چمنستانِ اسلام کی پاسبانی وآبیاری کرتے ہیں، اگر امت کو کوئی نیا مسئلہ درپیش ہو تو اس کو حل کرنے کی سعی کریں۔ امت محمدیہ کے بارے میں یہ سنت اللہ ہے کہ ہر دور اور عہد میں ایسے بالغ نظر اور حوصلہ مند علماء وفقہاء پیدا ہوتے رہے، جو اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوں اور اس میں بھی شبہ نہیں کہ اس باب میں علماء ہند کو ایک خاص امتیاز اور مقام حاصل ہے اور ہر دور میں یہاں کے علماء نے قبلہ نما اور خضر طریق کا کام کیا ہے۔ سترہویں صدی کے صنعتی انقلاب کے اس سلسلے میں جو کاوشیں ہوئیں غالباً حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اس کا نقطۂ آغاز ہیں۔

حوادث الفتاویٰ

یہ تصنیف آپ ہی کی ہے، آپ کی ذات محتاجِ تعارف نہیں، آپ کی تقریباً ایک ہزار تصانیف ہیں، چنانچہ عمر عزیز کا بیشتر حصہ اسلام کی خدمت کے لئے وقف تھا۔ وعظ وتذکیر، اصلاح وتزکیہ، اور فقہ وفتاویٰ آپ کا خاص موضوع رہا ہے۔ واقعہ ہے کہ اپنے عہد میں آپ حدیث نبویؐ "من یرد اللہ بہ خیرا یفقہ فی الدین" کے مصداق تھے آپ کی یہ تصنیف عصر حاضر کے جدید مسائل ہی پر ہے۔ حضرت موصوف نے مختلف مسائل پر سیر حاصل کلام کیا، بالخصوص "تجارتی کارخانوں کے ٹکٹ کی سلسلہ وار خرید وفروخت"۔ "درزیوں کی مشین کی قسطوں پر خرید وفروخت" اور "حصص کمپنی" اور "گورنمنٹ کو قرضہ دینے کا حکم" جیسے مسائل اس کتاب کے اہم مسائل ہیں۔ حضرت تھانویؒ نے نئے مسائل پر غور کرنے کے لئے نئی سمت اور نئی جہت مقرر فرمائی اور وہ یہ کہ معاملات کے جن مسائل میں تنگی اور دشواری پیدا

ہو رہی ہو، اگر اس میں ائمۂ اربعہ کے درمیان اختلاف ہو تو امت کو تنگی اور دشواری سے بچانے کے لئے فقہی اختلاف سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

جواہر الفقہ

اس مؤقر کتاب کے مصنف بالغ نظر عالم دین حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ ہیں۔ مفتی صاحبؒ نے فقہ کی دنیا میں جو کام کیا ہے محتاج تعارف نہیں۔ آپ کی بچانوے (۹۵) فقہی تصانیف ہیں۔ "جواہر الفقہ" دراصل آپ کے چیدہ چیدہ مقالات کا مجموعہ ہے، جس کو آپ نے وقت اور حالات کے تحت پیدا ہونے والے مسائل کے متعلق ارقام فرمائے ہیں۔ جلد اول کی ترتیب ابواب فقہیہ کے مطابق ہے، نماز، روزہ، مسائل زکوٰۃ، حج بدل اور اس کے احکام وغیرہ آگے ان بدعات کا قلع قمع کیا گیا ہے، جو مسلم سماج میں کافی عرصہ سے جڑ پکڑ چکے ہیں۔ جیسے: "دست بوسی قدم بوسی" مروجہ صلوٰۃ وسلام" "عید میلاد" وغیرہ۔ آگے "مسئلہ رویت ہلال" پر بھی کلام کیا ہے، جو عرصہ سے معرکۃ الآراء بنا ہوا ہے۔ آپ نے اس مسئلہ کی پوری تفصیل شرعی اصول کے مطابق قلم بند کی ہے۔ نیز چاند کے معاملے میں شرعی حیثیت اور متعلقہ شرعی احکام کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔ "سمت قبلہ" پر آپ کا نہایت ہی عالمانہ، وقیع اور تحقیقی مقالہ اس حصہ میں شریک ہے۔ جلد دوم میں پہلا مقالہ "اعضائے انسانی کی پیوند کاری" پر ہے، جس میں سرجری کے ذریعہ ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے جسم میں لگانے کی شرعی حیثیت پر مفصل اور مدلل بحث ہے۔ آپ کا ایک چشم کشا اور عمدہ مقالہ "اسلام کا نظام تقسیم دولت" کے عنوان سے ہے، جو اس وقت لکھا گیا جب کہ پاکستان کی وزارت قانون نے راولپنڈی میں ایک بین الاقوامی اسلامی کانفرنس منعقد کی تھی۔ اس کانفرنس میں اہل علم و فکر کا نہایت منتخب اجتماع تھا۔ مقالہ دلچسپی سے سنا گیا اور قدر کی نگاہوں سے دیکھا گیا۔ اس جلد میں "انشورنس" "احکام القمار" "اسلامی ذبیحہ" "عشر و خراج کے احکام" پر بھی تفصیل ہے، جو آپ کے تفقہ کا آئینہ دار ہے۔ آخر کتاب میں ایک وقیع مقالہ "مسلم پرسنل لا جدید سائنس کی روشنی میں" پر ہے، جس میں پاکستان میں مجوزہ عائلی قوانین مخالف اسلام پر تبصرہ ہے۔

جلد سوم بھی متعدد گراں قدر مضامین کا مجموعہ ہے۔ "مال حرام سے صدقہ کا حکم" "غیر اللہ کے نام پر ذبح کئے گئے جانور کا شرعی حکم" "تصویر و فوٹو گرافی" "سود" (جس میں سود کی شرعی تعریف، قدیم طرز کے مہاجنی سود اور جدید قسم کے تجارتی بنکوں کے سود کی مفصل تحقیق اور عام شبہات کا جواب ہے) جیسے نہایت محققانہ اور بصیرت افروز

مقالات شریک اشاعت ہیں۔

اخیر میں مفتی صاحب کے خلف رشید مولانا تقی عثمانی صاحب کا مقالہ بعنوان "تجارتی سود عقل و شرع کی روشنی میں بھی شامل ہے، جو نہایت نفیس اور قابلِ مطالعہ ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کی فقہی تحریروں میں سب سے بڑی خصوصیت عبارت میں روانی اور عام فہم تعبیر ہے۔ نیز اختلافی مسائل پر لکھے ہوئے دوسروں کے احترام کا پاس و لحاظ اور سادہ لہجہ میں نصح و دردمندی کا غلبہ ہے۔ رحمہ اللہ۔

کتاب العشر والزکوٰۃ

یہ کتاب مایۂ ناز اور محقق عالم حضرت مولانا عبد الصمد رحمانی کی ہے۔ مفردات قرآن پر "تیسیر القرآن" اصول و تفسیر میں "تلخیص الاتقان" اور مسئلہ فسخ پر "قرآنی محکم" آپ کی نہایت قیمتی تالیفات ہیں۔ فسخ و تفریق کے مسئلہ پر آپ نے "کتاب الفسخ والتفریق" مرتب فرمائی۔ ہندوستان میں قضاء کا کام کرنے والوں اور محاکمۂ شرعیہ کے ذمہ داروں کے لئے خضر راہ کا درجہ رکھتی ہے۔ اور حضرت تھانویؒ کی "حیلۂ ناجزہ" پر بہت ہی قیمتی اور وقیع اضافہ ہے۔

"کتاب العشر والزکوٰۃ" میں عشر و زکوٰۃ کے پیش آمدہ مسائل سے بحث کی گئی ہے جن کی عملی ضرورت ہے۔ معتبر کتابوں کے حوالہ جات سے مزین ہے۔ فقہاء کے اختلاف کے درمیان تطبیق پیدا کی گئی ہے اور زکوٰۃ کے اجتماعی نظام پر محققانہ بحث کی گئی ہے، کتاب کی سب سے اہم بحث ہندوستانی زمینیات کے متعلق ہے کہ وہ عشری ہیں یا خراجی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس موضوع پر مصنف کی تحریر حرفِ آخر ہے۔ آخری باب مصارفِ زکوٰۃ پر ہے اور لائق مطالعہ ہے۔

اسلامی عدالت

یہ مؤقر کتاب حضرت مولانا مجاہد الاسلام صاحب قاسمی کی ہے، جو اس وقت ہند و پاک کی ان ہستیوں میں ہیں جن کی فقہی بصیرت، مطالعہ کی وسعت، قضاء طویل عملی تجربات سے اہل علم بخوبی واقف ہیں۔ ۱۹۶۲ء سے دار القضاء امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ میں قاضی القضاۃ کے عہدۂ جلیلہ پر فائز ہیں۔ "اسلامی عدالت" آپ کے علم میں گہرائی و گیرائی کی غماز ہے۔ اس کتاب کا موضوع تو اسلام کا قانونِ عدالت ہے۔ لیکن ذیل میں عدالتی نظام سے جو جدید مسائل متعلق ہیں ان پر بڑی فاضلانہ بحث ہے۔ کتاب قاضی الی القاضی "تزکیۂ شہود" وغیرہ

بحثیں بڑی نفیس اور عمدہ ہیں۔

چند اہم فقہی مسائل بدلتے ہوئے حالات میں

یہ بھی آپ کا گرانقدر رسالہ ہے، جس میں سودی قرضے، دیہات میں نماز جمعہ کے مسئلہ میں نئے عرف کی رعایت، فیملی پلاننگ کی شرعی حیثیت، ہر قدیم مراجع کتب فقہ کی روشنی میں بحث، تحکیم کے شرعی اصول اور خلع میں قاضی وحکم کے کردار، ظلم و زیادتی کی وجہ سے فسخ نکاح اور بیوی کی تادیب کے شرعی حدود، نیز ویران مساجد و مقابر کے احکام پر مفصل مدلل روشنی ڈالی گئی ہے کتاب مختصر ہونے کے باوجود قل ودل کی مصداق ہے۔

عشر و زکوٰۃ اور سود کے چند مسائل

مولانا سید احمد عروج قادری کا شمار بالغ نظر اصحاب فکر و دانش میں ہوتا ہے۔ تاریخ و ادب کے علاوہ فقہ و افتاء سے بھی خاص دلچسپی رہی ہے۔ چنانچہ یہ ان تحریروں کا مجموعہ ہے، جس میں مختلف سوالوں کے جوابات دئے گئے ہیں،

مؤلف نے اس کتاب کو تین ابواب میں تقسیم کیا ہے: زکوٰۃ، عشر، سود، جملہ ۱۱۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ آغازِ کلام زکوٰۃ کے اصولی احکام سے کیا گیا ہے۔ پھر سونے کا نصاب، پراویڈنٹ فنڈ کی زکوٰۃ کا مسئلہ، گوٹے لچکے کی زکوٰۃ، سونے چاندی کو ملا کر نصاب پورا کرنے کا مسئلہ، زکوٰۃ کی رقم سے تبلیغِ دین، اور زکوٰۃ کے ایک مصرف فی سبیل اللہ کی وضاحت جیسے اہم مسائل پر کتب تفسیر و حدیث اور فقہ کی مشہور کتابوں سے استفادہ کیا ہے۔ تحقیقی تحریر میں مرتب کی گئی ہے اور موصوف کے تفقہ اور فہم رسا کا شاہد عدل ہے۔

رویت ہلال کا مسئلہ

مسئلۂ رویتِ ہلال عالم اسلام میں بالعموم اور برصغیر میں بالخصوص کچھ عرصہ سے عوام و خواص کا مرکز توجہ بنا ہوا ہے، آئے دن اس مسئلہ کو سلجھانے کے لئے مختلف کمیٹیاں بنائی جاتی ہیں، لیکن جس خلفشار کو ختم کرنے کے لئے کمیٹیوں کا قیام عمل میں آیا تھا وہ دور تو کیا ہوتا، یوماً فیوماً اضافہ ہی ہوتا جا رہا ہے۔

حضرت مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی استاذِ تفسیر و حدیث ندوۃ العلماء لکھنؤ جو ایک جید الاستعداد

اور زمانہ کے نبض شناس عالم ہیں، آپ نے رویتِ ہلال کا مسئلہ تالیف کر کے اس مسئلہ کو حل کرنے کی سعی کی ہے۔ موصوف نے جدید آلات اور وسائل کو ٹیلیفون اور وائرلیس کی خبروں، نیز اختلافِ مطالع کے مسئلہ پر وقیع بحث کی ہے، کتاب مؤلف کے تفقہ کی عکاس ہے۔

بینک انشورنس اور سرکاری قرضے

جدید میڈیکل مسائل فقہ اسلامی کی روشنی میں

مذکورہ دونوں رسائل بھی مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب کے ہیں۔ اول الذکر رسالہ میں موصوف نے بینک سے تعاون اور اس کے انٹرسٹ کا شرعی حکم، انشورنس کے مسائل اور حکومت سے قرض لینے کے مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ جدید میڈیکل مسائل میں قوتِ تولید محدود یا ختم کردینے کا شرعی حکم، پوسٹ مارٹم، دودھ بنک اور الکوہل جیسے اہم مسائل کو کتب فقہ کی متداول کتابوں سے بے غبار کیا ہے، زبان شستہ ہونے کی وجہ سے عوام کے لئے بھی قابلِ استفادہ ہے اور حوالوں کے اہتمام نے خواص اہل علم اور اربابِ افتاء کے لئے بھی اس کو اہم ماخذ بنادیا ہے۔

جدید فقہی مسائل

یہ کتاب مایۂ ناز عالم دین حضرت الاستاذ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی ہے۔ موصوف نے مسائلِ جدیدہ پر بڑی عمدہ بحث کی ہے، فقہ و فتاویٰ آپ کا خاص موضوع ہے۔ جدید فقہی مسائل دو حصوں میں ہے، جلد اول کو چار ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ عبادات، معاشیات، معاشرت اور متفرقات، پھر ہر ایک باب کے تحت جدید مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ مغربی طرز کے پیشاب خانے اور بیت الخلاء، کاغذ سے استنجاء، پٹرول سے کپڑے کی دھلائی، نماز میں آلۂ مکبر الصوت کا استعمال، ٹیپ ریکارڈ سے امامت و اذان، ریڈیو اور ٹی وی کے ذریعہ رویتِ ہلال کی اطلاع، روزہ میں انجکشن و گلوکوز اور خون چڑھانے کا حکم، سرجری اور اعضاء کی تبدیلی کا روزہ پر اثر، پراویڈنٹ فنڈ پر زکوٰۃ، کارخانوں کے حصص اور شیئرز پر زکوٰۃ، ذبیحہ مرغ کو آلائش نکالنے سے پہلے گرم پانی میں ڈالنا۔ اہل کتاب کے ذبائح اور یورپ کے بند ڈبوں کا گوشت، اعضاء کی پیوندکاری، الکوہل میں

ملی ہوئی دواؤں کا استعمال، پوسٹ مارٹم، ٹسٹ ٹیوب سے تولید، تالاب میں مچھلی کی بیع، درخت پر لگے ہوئے پھلوں کی فروخت، چٹ فنڈ، حق تصنیف کا مسئلہ، سینٹ کا استعمال، اسپرٹ ٹنکچر، جہاں بعض نمازوں کے اوقات نہ آتے ہوں وہاں نماز وغیرہ کے مسائل پر اختصار اور جامعیت کے ساتھ نہایت چشم کشا بحث کی گئی ہے۔

جلد دوم کی ابتدا ایک نہایت اور بصیرت افروز مقدمہ سے شروع ہوتی ہے، اس جلد میں متعدد ایسے مسائل پر بحث کی گئی ہے جن میں مصنف کے خیال کے مطابق حالات زمانہ کی رعایت کرتے ہوئے نظر ثانی کی ضرورت ہے، اس جلد میں عدم ادائیگی نفقہ پر فسخ نکاح، مفقود الخبر اور غائب شخص کی بیوی کا حکم، زدوکوب اور ظلم وزیادتی، امراض و عیوب، نامردی اور جنسی حق سے محرومی کی وجہ سے تفریق، خلع میں قاضی اور حکم کے اختیارات، تین طلاقوں میں تاکید کا اعتبار، حالتِ نشہ کی طلاق اور تعزیر مالی جیسے اہم مسائل پر کتاب وسنت کی روشنی میں عمدہ بحث کی گئی ہے۔

عصر حاضر کے فقہی مسائل

اس کتاب کے مؤلف مولانا بدرالحسن قاسمی سابق مدیر "الداعی" دارالعلوم دیوبند ہیں۔ پیش نظر کتاب آپ کی علمی بصیرت اور تفقہ کی آئینہ دار ہے۔ اس کتاب میں غیر معتدل علاقوں میں نماز اور روزے، کمپنیوں کے شیئرز اور پاؤنڈ کی شرعی حیثیت، حق تصنیف کی حفاظت اور اس کی خرید و فروخت، انسانی زندگی کا آغاز، انمیشن، مصنوعی طریق حمل و تولید، رحم کے جذبہ سے قتل، پوسٹ مارٹم، اعضاء کی پیوندکاری، انسانی دودھ کے بینک، الکوہل مستعار بالوں کے استعمال پر کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں فاضلانہ بحث کی ہے اور جدید علماء عرب کی تحریروں سے بھی فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ دراصل یہ مقالات مؤلف نے ریڈیو کویت کے اردو پروگرام میں نشر کیے تھے۔

تحدید نسلِ انسانی اور اسلامی تعلیمات

یہ مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب کی تالیف ہے، موصوف کو فقہ وفتاویٰ سے خاص مناسبت ہے، اصول الفقہ کے نام سے ایک کتاب شائع ہوئی ہے، جو اہل علم کے درمیان پسند کی گئی، موصوف نے تحدید نسل انسانی اور اسلامی تعلیمات میں اسقاط حمل، نسبندی اور عزل کے مسائل پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، نیز عزل" والی حدیث سے مغالطہ دیکھ کر جو حضرات برتھ کنٹرول اور نسبندی کو جائز قرار دینا چاہتے ہیں سہل اور عام فہم انداز میں ان کا رد کیا ہے۔ جدید مسائل کے حل کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ (بقیہ بر ص ۴۱۰)

مرتبہ: محمد یعقوب مظہر صاحب

دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد کی فقہی خدمات

دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد میں فقہ کی تعلیم و تربیت کی طرف خصوصی توجہ کی جاتی ہے، یہاں بحمد اللہ متعدد ایسے اساتذہ جمع ہیں جو فقہ کا خاص ذوق رکھتے ہیں، اور جنھوں نے فقہ کے موضوع پر قابلِ ذکر کام کیا ہے، فقہ کی اس اشاعتِ خاص کی مناسبت سے محسوس ہوا کہ جامعہ ھٰذا کے اساتذہ و طلبہ کی فقہی خدمات کا سرسری تذکرہ آجائے اور ان کی تالیفات کا مختصر تعارف ہوجائے۔

مولانا محمد رضوان القاسمی

مختلف فقہی موضوعات پر مولانا موصوف کے رسائل جو بقامت کہتر، بہ قیمت بہتر کے مصداق ہیں طبع ہو چکے ہیں، "زکوٰۃ اور صدقۂ فطر کے احکام" پر آپ کا ایک مختصر رسالہ ہے جس میں زکوٰۃ کی شرائط، ادائیٔ زکوٰۃ، زکوٰۃ کے مصارف اور صدقۃ الفطر کے احکام آسان اور سہل زبان میں لکھے گئے ہیں اور اب تک کئی بار طبع ہو چکے ہیں، ایک دوسرا رسالہ "قربانی کے احکام" پر ہے، جس میں قربانی کے مسائل و احکام اور نمازِ عید کے ضروری احکام کا آسان زبان میں ذکر کیا گیا ہے۔

اردو زبان میں "میت" کے احکام پر تفصیلی کتاب کی ضرورت تھی، جس میں مرض موت، عیادت

نصاب میں بھی داخل ہے۔ "جدید فقہی مسائل" ہے جس کی دو جلدیں تقریباً ۵۰۰ صفحات پر مشتمل ہیں، اور امید ہے کہ اب اس کا نیا ایڈیشن ۸۰۰ صفحات پر مشتمل ہوگا۔ اس کتاب میں عبادات، معاشرت، معاملات اور اجتماعی احکام سے متعلق تمام جدید فقہی مسائل کا احاطہ کیا گیا ہے اور اختصار کے ساتھ مدلل طور پر ان کا حل بتایا گیا ہے۔

مولانا موصوف نے اس کتاب کا ایک مقدمہ لکھا ہے، جس میں اسلام کے اصول قانون کی روشنی میں اس بات کی تعیین کی گئی ہے کہ موجودہ حالات میں پیدا ہونے والے مسائل کو حل کرنے کے کیا اصول ہیں؟ اور ان کو کس طریقہ سے حل کیا جائے گا؟ —— اس مقدمہ نے مستقل کتاب کی شکل اختیار کر لی ہے، جو زیر طبع ہے۔

مؤلف کی اہم کتابوں میں ایک "طلاق و تفریق" ہے، جس میں آسان و سہل زبان میں حوالہ جات کے اہتمام کے ساتھ طلاق و تفریق کے تمام مسائل جمع کر دیے گئے ہیں اور شرعی طلاق، خلع اور ایک مجلس کی تین طلاق جیسے موضوعات پر مفصل اور مدلل بحث کی گئی ہے۔ اس کا ایک ایڈیشن نکل چکا ہے اور دوسرا زیر طبع ہے۔

عورتوں کے حقوق بحیثیت ماں، بیوی، بیٹی، نفقہ و سکنی اور دوسرے معاملات میں عورتوں کے فقہی احکام، عورتوں کے دائرۂ کار اور ان کے کسب معاش کے سلسلہ میں فقہی نقطۂ نظر پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ یہ کتاب بھی "عورت اسلام کے سائے میں" کے نام سے طبع ہو چکی ہے۔

موصوف کی ایک اہم تصنیف "فیملی پلاننگ اور اسلام" ہے، جس میں فیملی پلاننگ کی مختلف صورتوں کے بارے میں مذاہبِ اربعہ کی کتابوں کی نقول و آراء کو سامنے رکھ کر احکام بتائے گئے ہیں، یہ کتاب ماہنامہ "زندگی" رامپور میں بالاقساط طبع ہو چکی ہے اور بعد میں مستقل کتاب کی شکل میں طبع ہوئی۔

مولانا موصوف نے نکاح، طلاق اور حقِ پرورش کے سلسلہ میں دفعہ وار قوانین بھی مرتب کئے ہیں، یہ کام آپ نے اسلامک لا اکیڈمی کی خواہش پر شروع کیا تھا، لیکن چونکہ مسلم پرسنل لا بورڈ نے اس فریضہ کی انجام دہی کا آغاز کیا، اس لئے آپ نے اس کو نامکمل

علاج، تجہیز و تکفین، نماز جنازہ، زیارت قبور، ایصال ثواب اور وصیت وغیرہ کے احکام تفصیل سے آجائیں، مولانا موصوف نے "سفر آخرت، احکام و مسائل" لکھ کر اس ضرورت کی تکمیل کی ہے، جس میں بہت تفصیل اور وضاحت کے ساتھ یہ تمام مباحث آگئے ہیں، خاص کر ایصالِ ثواب، نمازِ جنازہ غائبانہ، مسجد میں نمازِ جنازہ اور اس سے متعلق بدعات پر بہت مدلل و مفصل گفتگو کی گئی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں پر ایک مختصر اور جامع رسالہ مولانا اصغر حسین محدث دیوبندی کا ہے، مولانا محمد رضوان القاسمی نے اس پر مفید حواشی لکھے ہیں اور زندگی کے بعض گوشوں سے متعلق جو سنتیں درج ہونے سے رہ گئی تھیں ان کا اضافہ کر دیا ہے، اس طرح اضافہ اصل کتاب سے بڑھ گیا ہے۔ مولانا موصوف کی اس خدمت کو بھی فقہ کے زمرہ میں رکھا جا سکتا ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

فقہ کے موضوع پر مولانا موصوف کی ذات محتاج تعارف نہیں، آپ کی متعدد مفصل و مختصر تحریریں ہیں، جو قبول عام حاصل کر چکی ہیں، ان میں سے اہم کتاب حروف تہجی کی ترتیب سے فقہی احکام کا مجموعہ "قاموس الفقہ" ہے، جو اردو زبان میں اپنی نوعیت کا پہلا اور منفرد کام ہے، اسکی پہلی جلد جو بڑے سائز کے تقریباً چھ سو صفحات پر مشتمل ہے، جو صرف حرف "الف" سے شروع ہونے والے الفاظ پر مشتمل ہے، جو "اللہ" سے شروع ہو کر "ایصالِ ثواب" پر ختم ہوتی ہے، امید ہے کہ چھ سات جلدوں میں یہ کام مکمل ہو گا۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ جلد اس کام کو مکمل کرا دے، اس کتاب کے بارے میں مشہور عالم حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی فرماتے ہیں:

"یہ کتاب مکمل ہونے کے بعد انشاء اللہ بڑی مفید اور اپنے موضوع پر منفرد ہو گی، جس میں مصنف کی وسعتِ مطالعہ، دقتِ نظر، ذہانت، مسائل حاضرہ سے واقفیت اور ان کے حل کی مخلصانہ فکر اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اسلاف کے نقشِ قدم پر چلنے کا جذبہ نمایاں ہے۔"

مصنف کی دوسری مشہور کتاب جو ہند و پاک میں بار بار طبع ہو چکی ہے اور بعض مدارس کے

چھوڑ دیا۔

تخصص فی الفقہ کے شعبہ کی وجہ سے ادھر آپ نے مختلف اہم واصولی موضوعات پر محاضرات کا سلسلہ بھی شروع کیا ہے، چنانچہ خبر واحد کی تشریعی حیثیت، تقلید، تلفیق، ائمہ اربعہ کی فقہ اور ان کی خصوصیات واولیات وغیرہ اہم موضوعات پر آپ نے مبسوط ومحققانہ محاضرات دیئے ہیں، جو "صفا" اور "بحث ونظر" (پٹنہ) میں طبع ہو چکے ہیں، ان کے علاوہ بھی آپ کے متعدد غیر مطبوعہ مسودات ہیں، جو تشنۂ طبع ہیں ـــــ ان کے علاوہ آپ کے زیر اشراف لکھے جانے والے رسائل ومقالات ہیں، جو تخصص فی الفقہ کے طلبہ نے لکھے ہیں۔

مولانا زبیر احمد قاسمی (شیخ الحدیث)

مولانا زبیر احمد قاسمی شیخ الحدیث مدرسہ ہٰذا خاص فقہی ذوق کے مالک ہیں اور متعدد نئے مسائل پر قلم اٹھا چکے ہیں، مسلم پرسنل لابورڈ کے زیر نگرانی تدوین قانون میں بھی آپ نے اہم خدمات سرانجام دی ہیں، آپ کے بھی چند رسائل طبع ہو چکے ہیں، جن میں ایک "ہندوستان میں نظم قضا کے نفاذ اور اس کے لئے قوتِ نافذہ کے ضروری نہ ہونے سے متعلق ہیں، یہ اپنے موضوع پر نہایت عالمانہ اور محققانہ رسالہ ہے، اس کے علاوہ آپ کے متعدد فقہی مقالات اور سوالوں کے جوابات "صفا" کے صفحات میں آتے رہے ہیں "صفا" ہی کے صفحات میں آپ کا وقیع اور فکر انگیز مضمون "کیا نادار سادات کو زکوٰۃ دینا جائز ہے" شائع ہو کر تحسین حاصل کر چکا ہے۔

مولانا محمد مصطفیٰ مفتاحی (استاذ حدیث)

مولانا موصوف کو بھی خاص فقہی ذوق حاصل ہے، آپ نے طلاق کے سلسلہ میں تمام ضروری مسائل کا بڑا اچھا مجموعہ مرتب کیا ہے، جو طلاق کے سلسلہ سے موسوم ہو کر کئی بار طبع ہو چکا ہے۔ مولانا کا ایک اور فقہی رسالہ "مسائل قبور" کے نام سے طبع ہوا ہے جس میں زیارت قبور اور قبر سے متعلق احکام بڑی خوبی سے بیان کئے گئے ہیں اور تمام مروجہ

بدعات کی کتب فقہ کی روشنی میں تردید کی گئی ہے، اس کے علاوہ اور دوسرے مقالات بھی فقہ کے موضوع پر طبع ہو چکے ہیں۔

تخصص فی الفقہ

جامعہ ہٰذا کے فقہی خدمات کا ایک روشن باب تخصص فی الفقہ کے طلبہ کی تدریب و تربیت ہے، یہ شعبہ شوال ۱۴۰۹ھ میں قائم ہوا، اس شعبہ کے تحت مختلف دینی مدارس کے پانچ ذہین فضلاء کا انتخاب کرکے ان کی فقہی تربیت کی جاتی ہے، ان طلبہ نے گذشتہ دو سال میں اصولی موضوعات پر جو کام کیا ہے وہ حسب ذیل ہے:

- مولوی ظفر عالم ندوی۔ کتاب اللہ سے اخذ واستنباط کے اصول۔
- مولوی اشرف علی قاسمی۔ مجمل نصوص اور اس کے بیان وتوضیح کے اصول۔
- مولوی انصار اللہ خان سبیلی۔ قیاس کی تشریعی حیثیت۔
- مولوی عبد الغنی قاسمی نسخ، شریعتِ اسلامی میں۔
- مولوی جمیل اختر قاسمی آثارِ صحابہؓ کی فقہی حیثیت۔
- مولوی خالد حسین صدیقی سبیلی فقہی قواعد۔
- مولوی حبیب الرحمٰن قاسمی استصحاب۔
- مولوی مجیب الرحمٰن قاسمی سدِ ذرائع۔
- مولوی کمال الدین تقلید کی شرعی حیثیت اور اس کے احکام۔

علمی وفروعی مسائل پر ان فضلاء نے جو کام کیا ہے وہ بھی اپنی کمیت وکیفیت ہر دو لحاظ سے امید افزا ہے اور وہ یہ ہیں:

- مولوی ظفر عالم ندوی۔ اسلام کا نظامِ اوقاف۔
- مولوی اشرف علی قاسمی۔ اسلام کا قانونِ نفقات۔
- مولوی جمیل اختر قاسمی۔ کتاب الصیام (اردو)
- مولوی عبد الغنی قاسمی۔ کتاب احکام المقابر (اردو)

- مولوی حبیب الرحمٰن قاسمی۔ کتاب احکام المساجد (اردو)
- مولوی مجیب الرحمٰن قاسمی۔ کتاب التراویح (اردو)
- مولوی کمال الدین قاسمی۔ احکام سجود السہو (اردو)

یہ وہ کام ہے جو ان طلبہ نے دورانِ تعلیم انجام دیا ہے اور ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ ایک مفصل کتابچہ یا کتاب کی صورت اختیار کر گیا ہے، جو پچیسوں مراجع کے حوالہ جات سے مزین اور اپنے موضوع پر جامع اور ہمہ جہت تحریر ہے —— ان کے علاوہ تخصص کی سند کے لئے سالِ دوم کے طلبہ کو جو موضوعات دئے گئے ہیں، جو ابھی تشنۂ تکمیل ہیں وہ اس طرح ہیں:

- مولوی ظفر عالم ندوی۔ اصول التکفیر۔
- مولوی اشرف علی قاسمی۔ الذبائح فی التشریعۃ الاسلامی۔
- مولوی جمیل اختر قاسمی۔ الاجارۃ فی الفقہ الاسلامی۔
- مولوی عبد الغنی قاسمی۔ الرہن والعوائد المعاصرۃ فی ضؤ الفقہ الاسلامی۔

ان حضرات کو خاص طور پر ہدایات دی گئی ہیں کہ وہ ان موضوعات کے تحت آنے والے جدید مسائل پر خصوصیت سے توجہ دیں اور ان کا حل پیش کریں، تخصص فی الفقہ کے طلبہ نے صرف دو سال کی مدت میں جو اہم کام انجام دیا ہے ان میں دو قابلِ ذکر کام "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کے شروع میں مذکورہ سو قواعد الفقہیہ کی کتب فقہ سے تخریج" اور "کفایۃ المفتی" (جس پر حواشی و حوالہ جات نہیں ہیں) کے متعدد ابواب پر حوالہ جات کی تخریج اور تحقیق و تعلیق کا کام ہے۔ امید ہے کہ دو تین سال میں یہ آخر الذکر کام مکمل ہو جائے گا، اور اگر اس تحقیق کے ساتھ یہ کتاب طبع ہو گئی تو اس کی افادیت بہت بڑھ جائے گی۔

بحمد اللہ ملک و بیرونِ ملک کے مختلف اہلِ علم نے اس شعبہ کی کارکردگی کو ملاحظہ کیا ہے اور اربابِ مدرسہ کی بڑی حوصلہ افزائی فرمائی ہے، بعض عرب علماء نے یہاں تک کہا کہ "آپ لوگ ان معمولی وسائل کے ساتھ جو کچھ کر رہے ہیں ہمارے ہاں اس کے لئے لاکھوں روپے خرچ کئے جاتے ہیں" —— بعض اہلِ علم نے اپنے رسائل میں اس تاثر کا اظہار کیا ہے

کہ "جو کام یہاں ہو رہا ہے بڑی بڑی جامعات میں نہیں انجام پا رہا ہے۔ وللہ الحمد والمنۃ۔

دار الافتاء

دار العلوم سبیل السلام میں اپنے قیام کے بعد ابتدائی سالوں میں دار الافتاء کا قیام عمل میں آگیا تھا، جہاں سے اہلِ ضرورت کو فتاویٰ دئے جاتے ہیں اور اب تک یہ سلسلہ جاری ہے۔ بحمد اللہ ملک، بیرونِ ملک سے یہاں استفتاء آتے ہیں، خود شہر حیدر آباد و مضافات میں یہاں کے جوابات کے بارے میں خاص اعتماد و اعتبار پایا جاتا ہے۔ ان حضرات کے علاوہ جن کا نام شروع میں ذکر کیا گیا ہے۔ مولانا مفتی عبد الودود صاحب مظاہری استاذ حدیث جامعہ ہٰذا، جو دار الافتاء کے انچارج ہیں، فتاویٰ کے جواب دیتے ہیں۔

صفا

سہ ماہی "صفا" جس کا خصوصی شمارہ آپ کے سامنے ہے، گو خالصتاً فقہی رسالہ نہیں لیکن اس پر بھی فقہی رنگ ہمیشہ غالب رہا کیا ہے، چنانچہ ہر شمارہ میں اس بات کا اہتمام کیا جاتا ہے کہ کسی ایک نئے فقہی مسئلہ پر مفصل بحث کی جائے اور علماء و اربابِ افتاء کو دعوتِ فکر دی جائے، اسی طرح "صفا" میں ایک مستقل عنوان سوال و جواب کا بھی ہے، اس کے تحت دار العلوم سے جاری ہونے والے اہم فتاویٰ کے جوابات قارئین کے نذر کئے جاتے ہیں، اب تک "صفا" میں جو فقہی مقالے طبع ہو چکے ہیں وہ اس طرح ہیں:

• کمپنیوں کے شیئرز پر زکوٰۃ۔	مولانا بدر الحسن قاسمی	جلد ۱، شمارہ ۱
• حقوق کی خرید و فروخت۔	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	" "
• نوٹوں اور سکوں کی فقہی حیثیت۔	" "	" " ۲
• اعضاء کی پیوند کاری۔	مولانا زبیر احمد قاسمی	" " ۳
• اسلام اور وقف۔	مولانا میر الیاس علی قاسمی	" "
• ٹسٹ ٹیوب سے تولید اور اس کے متعلق احکام۔	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	" " ۴

• زکوٰۃ اور بنوہاشم وسادات ۔	مولانا زبیر احمد قاسمی ۔	جلد ۲ شمارہ ۵
• باغات اور پھلوں کی خرید وفروخت ۔	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ۔	″ ″ ″
• کتابیہ سے نکاح ۔	مولانا محمد برکت اللہ قاسمی ۔	″ ″ ″
• قیفہ طحان کی روایت اور اس سے متعلق احکام ۔	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ۔	″ ″ ۶
• مہر کی شرعی حیثیت ۔	مولانا حسنین احمد ندوی ۔	″ ″ ″
• آلائش نکالنے سے پہلے ذبیحہ مرغ کو گرم پانی میں ڈالنے کا حکم ۔	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ۔	″ ″ ۷
• سودی قرض، بنک انٹرسٹ، کرنسی نوٹ، پگڑی، اعضاء کی پیوند کاری ۔	تجاویز فقہی سمینار ۔	″ ″ ۸ ″
• زکوٰۃ وصدقات وبنوہاشم وسادات ۔	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	″ ″ ۱۰
• حقوق کی خرید وفروخت، غیر سودی بنک کاری ——	تجاویز فقہی سمینار	″ ″ ۱۰ ″ ″ ″
• بیوٹی آپریشن کا شرعی حکم ۔	مولانا محمد بدر الحسن قاسمی	″ ″ ۱۱

سوال وجواب کے عنوان کے تحت جو مسائل زیر بحث آئے ہیں، وہ اس طرح ہیں:

• ایک مسجد کی اشیاء کا دوسری مسجد میں استعمال - تین طلاق ——	مفتی عبد الودود مظاہری	جلد ۱ شمارہ ۱
• طلاق مشروط سے متعلق ایک اہم سوال، پی ۔ ایف کی رقم کا حکم ——	مولانا زبیر احمد قاسمی	″ ″ ۲
• والدین کا مطالبۂ طلاق، بنک اور کریڈٹ کارڈ، مباہلہ کا شرعی حکم ——	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	″ ″ ۳
• امام کے اوصاف، ولیمہ وچوتھی کی دعوت، فیملی بینیفٹ کا شمار ترکہ میں، بیوی کے انتقال کے بعد ادائے مہر، وراثت کا ایک مسئلہ ——	مفتی عبد الودود مظاہری	″ ″ ۴

عنوان	مضمون نگار	جلد	شمارہ
• نماز کے بعض احکام۔	مفتی عبدالودود صاحب مظاہری۔	جلد ۲	شمارہ ۵
• سودی قرض۔	"	"	"
• حرمتِ مصاہرت۔	"	"	"
• زکوٰۃ کا نصاب۔	"	"	"
• عیدین کے بعد مصافحہ و معانقہ۔	"	"	"
• بالمشافہ تحریری طلاق۔	مولانا زبیر احمد صاحب قاسمی۔	"	۶
• قضائے عمری۔	مفتی عبدالودود صاحب مظاہری	"	۷
• مسافتِ قصر۔	"	"	"
• خیارِ بلوغ کا مسئلہ۔	مولانا زبیر احمد صاحب قاسمی	"	۸
• برزخ کی زندگی۔ کیا حضور اکرمؐ عالم الغیب تھے؟	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	"	۱۰
تصرف ارواح۔ قبر کا طواف،	"	"	"
فہم قرآن کے لئے کن علوم کی ضرورت ہے؟	"	"	"
نماز جنازہ کے بعد مزید دعا۔	"	"	"
• قبر پر ہاتھ اٹھا کر دعا، بیرونِ ملک نعش کا تنہا سفر	"	"	"
تدفین کے بعد تلقین، قبر پر پھول،	"	"	"
فرائض نماز کے بعد دعا کی مقدار،	"	"	"
چرم قربانی کا مصرف۔	"	"	"
• شہری اور نیم شہری طبقہ، انشورنس کمپنی کے ذریعہ جنازہ کی	"	"	"
ادائی، ہسپتال میں نماز جمعہ، ذبیحہ پر بسم اللہ۔	"	"	"

فقہ کی خدمات کے سلسلہ میں علاوہ تدریس کے روایتی اور اہم کام جامعہ ہٰذا وسائل کی کمی و ظاہری بے سروسامانی کے باوجود جو خدمات انجام دے رہا ہے، اس کا اجمالی خاکہ قارئین کے سامنے ہے۔ دعاؤں کی ضرورت ہے کہ اللہ تعالیٰ اس قافلۂ علم کے سفر کو تیز گام رکھے اور اس کی خدمات کو عام و تام فرمائے آمین۔

محمد رضوان القاسمی

اسلامک فقہ اکیڈمی اور اس کا چوتھا سیمنار

تعارف — و — توقعات

انسانی زندگی مسائل کا مجموعہ ہے، معاشی اور اقتصادی نظام میں تبدیلیاں، ذرائع و وسائل میں اضافہ، رواج اور مزاج و مذاق میں تغیر اور سماجی و اخلاقی قدروں میں فرق، یہ وہ امور ہیں جن کی وجہ سے ہر دور میں انسان نئے مسائل سے دوچار ہوتا رہتا ہے، قرآن وحدیث نے گو زندگی کے تمام مسائل میں بنیادی اصول مقرر کر دیئے ہیں جن کی روشنی میں مسائل و احکام کا حل معلوم کیا جا سکتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ کام ہر عہد کے علماء، فقہاء اور ارباب افتاء کا ہے کہ وہ ان اصول و قواعد کو سامنے رکھ کر احکامِ شرعیہ کی تعیین کریں اور رہبری کا فریضہ انجام دیں۔

عہد صحابہ سے آج تک وقت کے بالغ نظر اور معاملہ فہم علماء اس فریضہ کو انفرادی اور اجتماعی طور پر انجام دیتے رہے ہیں ———— موجودہ زمانہ میں ہونے والی زبردست سائنسی اور علمی ترقی اور اس کی وجہ سے وسائل کی کثرت اور تہذیب و تمدن پر اس کے اثرات کے باعث نئے پیش آمدہ مسائل اور بھی زیادہ ہیں جن کے حل کے لئے ضروری تھا کہ ایک طرف اسلامی علوم کے ماہرین، فقہاء اور ارباب افتاء اور دوسری طرف جدید علوم کے شناور ایک ساتھ سر جوڑ کر بیٹھیں اور اجتماعی طور پر ایسے مسائل پر غور کریں۔

کئی سال پہلے ایک خاص موقع پر حیدرآباد میں وقت کے مشہور فقیہ اور محقق عالم حضرت

مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی مدظلہ کی سرکردگی میں اس کام کا ابتدائی خاکہ تیار کیا گیا تھا جو "مرکز البحث العلمی" کے نام سے موسوم ہوا۔ اسی مرکز کے تحت یکم، ۲، ۳ / اپریل ۸۹ء کو ہمدرد نگر نئی دہلی میں اعضاء کی پیوند کاری، خاندانی منصوبہ بندی اور پگڑی جیسے اہم مسائل پر ایک تاریخی اور اپنی نوعیت کا پہلا فقہی سمینار منعقد ہوا، جس میں سو کے قریب علماء، فقہاء اور طب و معاشیات کے ماہرین و دانشوران شریک ہوئے۔

۱۷، ۱۸ / ستمبر ۸۹ء کو اسی مرکز کو مزید وسعت دے کر اسلامک فقہ اکیڈمی تشکیل کی گئی، اکیڈمی نے ۸، ۹، ۱۰، ۱۱ / دسمبر ۸۹ء کو دہلی ہی میں بینک انٹرسٹ اور کرنسی کی شرعی حیثیت پر دوسرا اہم فقہی سمینار منعقد کیا۔ اس میں بھی ملک و بیرونِ ملک سے مختلف مکاتب فکر اور دبستان فقہ کے اہلِ علم اور ماہرین معاشیات شریک ہوئے ——— تیسرا سمینار ۷، ۸، ۹، ۱۰ / جون ۹۰ء کو حقوق کی خرید و فروخت اور اسلامک بینک کاری کے موضوع پر بنگلور میں دار العلوم سبیل الرشاد کے زیر انتظام اسی اہتمام کے ساتھ منعقد ہوا جس میں محسوس کیا گیا کہ اسلامک بینک کاری کے موضوع پر مزید غور و فکر، فقہ و قانون کے درمیان ہم آہنگی اور اس کے عملی ڈھانچہ کی تشکیل و تدوین کیلئے مزید وقت اور محنت مطلوب ہے۔ چنانچہ چوتھے فقہی سمینار کیلئے اسلامک بینک کاری، ہندوستان کے موجودہ حالات میں مسلمانوں کیلئے انشورنس کی شرعی حیثیت نیز بین ملکی تبادلۂ رقوم کی بعض مخصوص صورتوں جیسے اہم موضوعات منتخب کئے گئے۔ یہ چوتھا سمینار جنوبی ہند کی مشہور و معروف دینی درسگاہ دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد کے زیر اہتمام دار العلوم ہی کے احاطہ میں مورخہ ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ / اگست ۹۱ء کو منعقد ہوگا۔ اس سمینار میں بھی علماء، فقہاء، اربابِ افتاء، ماہرین معاشیات اور قانون داں ملک و بیرونِ ملک سے کثیر تعداد میں شریک ہوں گے۔ توقع ہے کہ یہ سمینار زیر بحث مسائل میں ملت کی صحیح، متوازن اور بصیرت مندانہ رہنمائی کرے گا ——— اس میں کوئی شک نہیں کہ ان سمیناروں سے مسلمانوں کے مختلف مکاتبِ فکر، جماعتوں اور تحریکوں کے علماء، اربابِ افتاء اور جدید علوم کے ماہرین کے ایک ساتھ مِل بیٹھنے پوری کشادہ قلبی کے ساتھ وقت کے مسائل پر تبادلۂ خیال کرنے اور کسی نتیجہ پر پہنچنے کی ایک نہایت خوشگوار اور خوش آئند روایت قائم ہوئی ہے اور نوجوان فضلاء میں علم و تحقیق کا نیا حوصلہ اور ذوق پیدا ہوا ہے، خدا کرے یہ کام ترقی کی طرف گامزن رہے، ملت کی صحیح رہنمائی کا فریضہ انجام دیتا رہے اور مستقبل قریب میں حیدرآباد کا مجوزہ فقہی سمینار پوری طرح کامیابی سے ہمکنار ہو۔

گزشتہ فقہی سیمنار ——— اہم تجاویز اور فیصلے

بیک نظر

نئے مسائل کا حل وقت کی اہم ضرورت ہے اور علماء کی ذمہ داری ہے کہ امت کی اس ضرورت کو پوری کریں۔ ہر زمانہ کے بالغ نظر اور دردمند علماء نے اس کے لئے سعی وکاوش کی ہے۔ اسلامک فقہ اکیڈمی (مجمع الفقہ الاسلامی) کا قیام بھی اسی ضرورت کی تکمیل کا ایک حصہ ہے، اکیڈمی نے اَب تک ایسے مسائل پر تین نہایت کامیاب، مفید اور نتیجہ خیز نمائندہ سیمنار منعقد کئے ہیں۔ ان سیمناروں نے جو اہم فیصلے کئے ہیں، تجاویز پیش کی ہیں اور بحث کے بعد مسائل کا حل امت کیلئے نکالا ہے، ذیل میں اختصار کے ساتھ ان کا ذکر کیا جارہا ہے:۔

پہلا سیمنار

(منعقدہ دہلی، یکم تا ۳ اپریل ۱۹۸۹ء)

خاندانی منصوبہ بندی: خاندانی منصوبہ بندی کے بارے میں کہ یہ جائز ہے یا ناجائز؟ اور جائز ہے تو کن خاص صورتوں میں؟ اور ان کیلئے کیا طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے؟ اس سلسلہ میں بالاتفاق یہ باتیں طے پائیں:

(۱) نسل انسانی کے سلسلہ کو محدود اور کم کر دینا اور اس کے لئے منصوبہ بند کوشش کرنا اسلام کے بنیادی تصورات کے خلاف ہے اور ناجائز ہے۔

(۲) بطور فیشن خاندان کو مختصر رکھنے، عورت کی تجارت، ملازمت اور سماجی دلچسپیوں میں حصہ لینے کی وجہ سے خاندان کو مختصر رکھنے اور مانعِ حمل ذرائع اختیار کرنے کو شریعتِ اسلامی جائز قرار نہیں دیتی۔

(۳) دائمی منعِ حمل یعنی نسبندی مَردوں کیلئے کسی بھی حال میں درست نہیں، عورتوں کے لئے صرف ایک صورت میں جائز ہے کہ اگلا بچہ پَیدا ہونے کی صورت میں عورت کی جَان جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا قوی امکان ہو۔

(۴) عارضی منعِ حمل کی تدابیر مثلاً نرودھ، لوپ یا مانعِ حمل اَدویہ کا استعمال بھی عام حالات میں جائز نہیں ______ البتہ عورت بہت کمزور ہو اور ماہر اطبار کی رائے کے مطابق حمل کی تکلیف برداشت کرنے کی تاب نہ ہو یا اس کی صحت کو سخت اور غیر معمولی نقصان کا اندیشہ ہو تو ایسی عارضی تدابیر استعمال کی جاسکتی ہیں، نیز دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ قائم رکھنے کی غرض سے تاکہ پہلے بچہ کو ماں کا دودھ مل سکے اور صحیح طور پر پرورش ہو، ایسی تدابیر اختیار کی جَاسکتی ہیں۔

اعضاءِ انسانی کی پیوندکاری:

طبی نقطۂ نظر سے ایک اہم سَوال یہ ہے کہ اگر ایک انسان کا کوئی عضو ناکارہ ہو جائے تو کیا اس کی جگہ دوسرے انسان کا عضو لگایا جا سکتا ہے؟ اس سِلسلہ میں سیمنار نے جو فیصلہ کیا ہے وہ یہ ہے:

(۱) اگر کوئی مَریض ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس کا کوئی عضو بیکار ہو گیا ہو اور دوسرے انسان کا وہ عضو لے کر اس مریض کے جسم میں نہ لگایا جائے تو اس کی موت کا قوی امکان ہو اور انسانی عضو کے سوا کوئی دوسرا طریقۂ علاج اس کمی کو پورا نہیں کر سکتا ہو تو ایسی مجبوری اور بے کسی کی حالت میں جان بچانے کیلئے دوسرے انسان کے عضو کی پیوندکاری جائز ہوگی۔

(۲) کوئی تندرست شخص اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اگر اس کے دو گردوں میں سے ایک گردہ نکال لیا جائے تو بظاہر اس کی صحت پر کوئی بُرا اثر نہیں پڑے گا، ایسی صورت میں وہ زندگی اور موت کی کشمکش میں مبتلا دوسرے شخص کی جَان بچانے کے لئے اپنا گردہ بلاقیمت اس کو دے سکتا ہے۔

(۳) مجبوری کی حالت میں مریض کے لئے ایسے اعضار کا خریدنا تو جائز ہے لیکن بیچنا جائز نہیں اور بیچنے والا گنہگار ہے۔

پگڑی:

آج کل شہروں میں مکان اور دوکان پر پگڑی کے نام سے جو رقم لی جاتی ہے اس سلسلہ میں سیمنار نے جو فیصلے کئے ہیں وہ اس طرح ہیں:

(۱) جو مکان یا دوکان پگڑی دیئے بغیر حاصل کی گئی ہو، اس کے کرایہ دار کے لئے خود مالکِ مکان یا نئے کرایہ دار سے مکان خالی کرتے وقت پگڑی وصول کرنا جائز نہیں اور یہ "غصب" کے حکم میں ہے اور گناہ ہے۔

(۲) مالکِ مکان نے کرایہ دار سے پگڑی وصول کی، تو یہ پگڑی کرایہ دار سے مکان واپس لینے کے حق سے دستبردار ہو جانے کا معاوضہ ہے، لہذا مکان یا دوکان خالی کرتے ہوئے خود مالکِ مکان یا نئے کرایہ دار سے باہمی رضامندی کے ساتھ پگڑی کا معاملہ طے کرنا جائز ہے

دوسرا سیمنار

(منعقدہ دہلی، ۸ تا ۱۱ دسمبر ۱۹۸۹ء)

کرنسی نوٹ کے احکام:

کرنسی اور کاغذی نوٹوں کے کیا احکام ہوں گے؟ اس سلسلہ میں یہ باتیں طے پائیں:

(۱) کاغذی نوٹ جو ایک ہی ملک کے ہوں ان کا کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں، یہ سود ہے، مثلاً سو روپئے دیئے جائیں اور پچانوے ۹۵ روپئے لئے جائیں۔

(۲) دو ملکوں کی کرنسیوں میں باہمی رضامندی کے تحت کسی بھی مقدار پر تبادلہ کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ڈالر سے روپیہ کا تبادلہ ہو تو فریقین ایک ڈالر کے بدلہ جتنے روپئے دینے پر بات طے کرلیں۔ دے سکتے ہیں، کسی خاص مقدار کی پابندی ضروری نہیں۔

(۳) کرنسی نوٹوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور چاندی کا نصاب یعنی ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت کے روپیوں پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔

(۴) چوں کہ سکّوں کی قدر میں کمی بیشی کی وجہ سے عورتوں کو اپنے مہر کے بارے میں نقصان اٹھانا پڑتا ہے، اس لئے کہ عام طور پر لوگ مہر تاخیر سے ادا کرتے ہیں، لہذا توجہ دلائی گئی کہ مہر سونے اور چاندی کے ذریعہ متعین کیا جائے تاکہ عورتوں کو نقصان نہ ہو۔

بینک انٹرسٹ:

بینک انٹرسٹ کے بارے میں سیمینار نے طے کیا کہ:

(۱) بینک انٹرسٹ سود ہی ہے اور اس کا اپنے استعمال میں لانا جائز نہیں۔

(۲) ہاں یہ رقم بینک میں بھی نہ چھوڑی جائے بلکہ بینک سے نکال کر بلانیتِ ثواب فقراء و مساکین اور رفاہِ عام کے کاموں پر خرچ کردی جائے۔

(۳) سود کی رقم مساجد اور اس سے متعلق ضروریات پر صرف نہیں کی جاسکتی۔

سُودی قرضے:

حکومت اور بینکوں سے جو سودی قرض لئے جاتے ہیں، اس سلسلہ میں طے پایا کہ:

(۱) جس طرح سود لینا حرام ہے اسی طرح سود دینا بھی حرام ہے، لیکن بعض خاص اعذار اور ضرورت کی بنا پر سودی قرض لینا جائز ہے ——— البتہ کس عذر اور ضرورت کی بنا پر ایسا قرض لیا جاسکتا ہے؟ اس میں چوں کہ افراد اور حالات کے لحاظ سے احکام میں فرق ہوسکتا ہے۔ اس لئے اس سلسلہ میں مستند مفتیوں سے ربط قائم کرنا اور ان کی رائے پر عمل کرنا چاہیئے۔

(۲) ایسے سرکاری قرضے جس میں سرکار کی طرف سے چھوٹ بھی دی جاتی ہو اور سود کے نام سے زائد رقم بھی لی جاتی ہو تو اگر سود کے نام سے لیجانے والی یہ زائد رقم چھوٹ کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو یہ زائد رقم شرعاً سود نہیں ہے۔

تیسرا سیمنار

(منعقدہ بنگلور، ۸ رتا ۱۱ رجون ۱۹۹۰ء)

حقوق کی خرید وفروخت :

آج کل بہت سے حقوق ہیں جن کو خریدا اور بیچا جاتا ہے جیسے کتابوں میں حقِ تالیف اور مصنوعات میں حقِ ایجاد وغیرہ ——— سوال یہ ہے کہ ایسے حقوق کا عوض لینا جائز ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں سیمنار جس نتیجہ پر پہنچا، وہ یہ ہے:

(۱) جن حقوق سے مالی فائدہ متعلق ہوگیا ہو اور سماج میں ان کے عوض لینے کا رواج ہو تو ایسے حقوق کا عوض حاصل کرنا جائز اور درست ہے۔

(۲) وہ حقوق جو شریعت نے محض کسی نقصان کو دور کرنے کیلئے دیئے ہیں جیسے اپنے پڑوس کی زمین میں حقِ شفعہ، کہ اگر پڑوسی اسی قیمت پر اس زمین کو خرید کرنے کو تیار ہو تو وہی زمین کے خرید کرنے کا حق رکھتا ہے۔ یہ محض ایک نقصان سے حفاظت کے لئے ہے تاکہ وہ خراب پڑوسی سے اپنے آپ کو بچا سکے۔ اگر کوئی شخص یہ زمین لینے سے دستبردار ہو جائے اور اس کا معاوضہ طلب کرے تو اس کا یہ عمل جائز نہیں ہوگا۔

غیر سودی امدادی ادارے :

غیر سودی امدادی ادارے کس انداز سے کام کریں اور دفتری اخراجات کس طرح پورے کریں؟ اس سلسلہ میں سیمنار کا فیصلہ ہے کہ :

(۱) کوشش کی جائے کہ قرض لینے والوں سے کچھ قرض کی وصولی کے سوا اور کوئی اضافی رقم نہ لی جائے اور عمومی چندہ یا جمع شدہ رقم کے کچھ حصہ کو کاروبار میں مصروف کرکے ضروری دفتری اخراجات کی تکمیل کا نظم کیا جائے۔

(۲) اور اگر قرض لینے ہی والوں سے دفتری اخراجات وصول کرنے پڑیں تو ضروری اخراجات ہی کے بقدر لیا جائے، اس سے زیادہ نہ لیا جائے اور قرض کے تناسب سے کوئی ماہانہ فیس رکنیت نہ متعین کی جائے اور نہ اس تناسب سے فارم کی خریدی کا پابند کیا جائے۔

اسلامک بینک کا پروجکٹ :

سیمنار کا یہ شدت سے احساس تھا کہ اسلامی خطوط پر بینک کاری کا ایک قابلِ عمل

پروجکٹ تیار کیا جائے جو شریعت کے مطابق بھی ہو اور ہندوستانی قانون سے ہم آہنگ بھی۔ اس سلسلہ میں اس سیمینار نے کچھ رہنما اصول مقرر کر دیئے اور علماء اور ماہرین معاشیات کی ایک کمیٹی مقرر کردی جو اس سلسلہ میں تفصیلی لائحۂ عمل تیار کرے، قوی امید ہے کہ حیدرآباد کے مجوزہ سیمینار میں کوئی نتیجہ سامنے آئے۔

مدارس سے ایک اہم اپیل:

واقعہ ہے کہ جدید و قدیم اور دینی اور دنیوی ماہرین کے فاصلہ کو ختم کیا جانا وقت کی سب سے بڑی ضرورت ہے، جب تک یہ دونوں طبقے ایک ساتھ بیٹھکر احکام و مسائل پر غور نہیں کریں گے، نئے مسائل کے حل میں دشواری باقی رہے گی۔ اس فاصلہ کو دور کرنے اور دونوں کو اسلام کے لئے مفید اور مفید تر بنانے کی غرض سے سیمینار نے دینی مدارس سے یہ خواہش کی کہ وہ علوم جدیدہ کے ماہرین کے خطبات اور لکچرس کا اہتمام کریں تاکہ مدارس کے طلبہ اور فضلاء مروجہ نظام اور طریقوں سے واقف ہوں، نیز عصری درسگاہوں کے طلبہ کیلئے ایسے خطبات اور کیمپس کا نظم کیا جائے کہ اس کے ذریعہ ان کو اسلام کے مختلف شعبوں کی بنیادی تعلیمات، اسلام کے بنیادی اصولِ قانون، اسلامی قانون کی تاریخ اور اس کی ہر عہد میں انسانیت کی رہنمائی کی صلاحیت اور ضروری اصطلاحات سے واقف کرایا جائے۔

دارالعلوم سبیل السلام ایک نظر میں

○ سنہ تاسیس: ۱۳۹۳ھ ۱۹۷۲ء ○ دورۂ حدیث شریف کا افتتاح: ۱۴۰۸ھ

○ تخصص فی الفقہ کا افتتاح: ۱۴۰۹ھ ○ تخصص فی الدعوۃ کا افتتاح: ۱۴۱۰

○ تدریب الائمہ کا افتتاح: ۱۴۱۱ھ

شعبہ جاتِ جامعہ

تعلیمی • تخصص فی الفقہ • تخصص فی الدعوۃ

تدریب الائمہ • درجات عربی • تحفیظ القرآن

روضۃ الاطفال • مختصر مدتی دینی تعلیمی کورس

○ دارالافتاء ○ کتب خانہ ○ دارالاقامہ ○ دارالاشاعت

○ مطبخ

جرائد

"صفا" سہ ماہی (اردو)

"صوت السلام" ماہانہ (عربی)

فارغین

فضلاء: ۳۴ — متخصص فی الفقہ: ۵

حفاظ: ۱۵۰ — عالم: مختصر مدتی دینی تعلیمی کورس ۴۰

○ تعداد اساتذہ وعملہ: ۴۲ (علاوہ شاخ)

○ تعداد طلبہ: ۴۵۰

○ شاخیں: ۱۵۔ شہر واضلاع۔ تعداد طلبہ (۱۵۰۰) سے متجاوز۔

○ اخراجات: سالانہ، ۱۸ لاکھ روپے (علاوہ تعمیرات)

تعمیری سرگرمیاں: درس گاہ کی دومنزلہ عمارت (۲۶) کمرے تکمیل کے قریب۔ عمارت کتب خانہ دومنزلہ تکمیل کے قریب۔ بتدریج دیگر تعمیری منصوبوں کی تکمیل۔ مدرسہ کا زمینی رقبہ: تقریباً چالیس ایکڑ۔

ایک اہم اعلان

"صفا" کا یہ شمارۂ خاص جو کتابی صورت میں پیش کیا جارہا ہے شمارہ ۱۳ تا ۱۶ یعنی مکمل چوتھی جلد تصور کی جائے، اب انشاء اللہ پانچویں جلد کا پہلا شمارہ رجب تا رمضان ۱۴۱۲ھ ہوگا، جس میں اس چوتھے فقہی سمینار کی روداد اور تجاویز وغیرہ شریک اشاعت ہوں گی — اس خصوصی شمارہ کے بارہ میں ادارہ کو قارئین کی آراء و تاثرات کا انتظار رہیگا —— ادارہ

جدید مسائل اور فقہ اسلامی

فقہ اسلامی میں ہمارے اِس زمانے کی بیشتر ضروریات کا حل موجود ہے، لیکن جدید تمدن اور صنعتی انقلاب نے اِس زمانے میں نت نئے مسائل پیدا کر دیے ہیں ـــــ معاملات، معاشیات اور اقتصادیات کے سلسلہ میں سیکڑوں ایسے مسائل پیدا ہو گئے ہیں، جو حل طلب ہیں اور علمائے اُمت کو دعوتِ فکر دے رہے ہیں کہ وہ فقہ اسلامی کی روشنی میں اُن کا حل پیش کریں۔

فقہی مسائل میں اجتماعی غور و فکر کا سلسلہ قرونِ اولیٰ سے چلا آرہا ہے، فقیہ ملت امام ابو حنیفہؒ (۸۰ھ تا ۱۵۰ھ) غالباً ائمہ مجتہدین میں سب سے پہلے امام ہیں، جنھوں نے "مسائل و واقعات" میں غور و فکر کرنے کے اجتماعی طریقے کو فروغ دیا۔

امام ابوبکر الرازی الجصاص، اپنی بے نظیر کتاب احکام القرآن میں آیت کریمہ لعلمہ الذین یستنبطونہٗ منھم (تو تحقیق کرتے اُن میں تحقیق کرنے والے) اور أنزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل إلیھم (اور ہم نے تجھ پر یہ قرآن اُتارا تاکہ تو وضاحت سے بیان کرے وہ چیز جو کہ اُتری ہے اُن کے واسطے) کے تحت احکامِ شرعیہ میں غور و فکر کرنے کی اس طرح دعوت دیتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ نے ہم کو غور و فکر کرنے پر آمادہ کیا ہے، اور احکام معلوم کرنے اور ان میں غور و خوض کرنے کی دعوت دی ہے، اور قیاس سے کام لینے کا حکم دیا ہے، تاکہ ہم اس کے احکام معلوم کرنے کی طرف پیش قدمی کریں، اور احکام معلوم کرنے والے اور غور و فکر کرنے والے عُلماء میں شامل ہو جائیں۔"

ـــــ مفتیِ اعظم مولانا محمد شفیع صاحبؒ ـــــ

Darul-uloom Sabeelussalam:
Sabeel Nagar-Balapur, Behind Salalah-Barkas, Hyderabad-500 005. A.P. India Tel. 2594